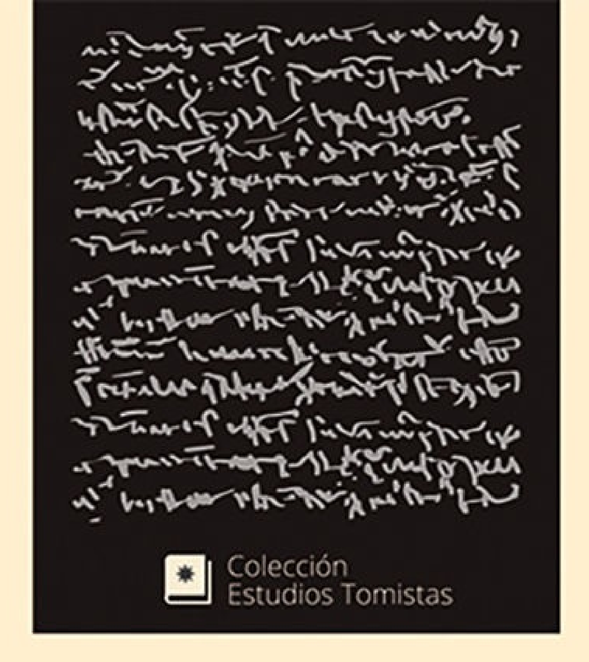
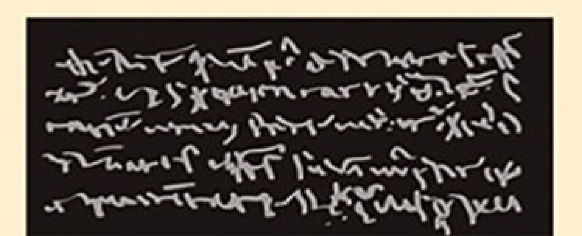


CINCO PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Edward Feser





CINCO PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

PUBLICACIONES DE ESTUDIOS TOMISTAS

FRANCISCO CANALS
Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador

LUCAS PRIETO, HNSSC
Apuntes de filosofía tomista

THOMAS-JOSEPH WHITE, OP
El Señor Encarnado. Estudio tomista de cristología

XAVIER PREVOSTI, HNSSC
La libertad, ¿indeterminación o donación?

ROMANUS CESSARIO, OP & CAJETAN CUDDY, OP
Tomás y los tomistas. El logro de Tomás de Aquino y sus intérpretes

EDWARD FESER
Cinco pruebas de la existencia de Dios

EN PREPARACIÓN

THOMAS PETRI, OP
Aquinas y la teología del cuerpo

MARTIN F. ECHAVARRÍA
De Aristóteles a Freud, y vuelta

EDWARD FESER

CINCO PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS



Primera edición: 2021

Título original: *Five Proofs of the Existence of God*
Traducción castellana de *Enric Fernández Gel*.

Plaza San Andrés, 5
45002 - Toledo
www.edicionescoriesu.es
info@edicionescoriesu.es

ISBN E-book: 978-84-18467-11-0
Depósito legal: TO 123-2021

Imprime: Ulzama Digital. Huarte (Navarra).
Printed in Spain

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias al padre Joseph Fessio por su interés en este libro y sus comentarios al primer borrador. Parte del material fue presentado en público en Cambridge (Massachussetts), Claremont (California), Lafayette (Louisiana), Nueva York y Sydney (Australia). Agradezco a los miembros del público sus comentarios y preguntas, y también a los lectores de mi blog su interacción con ideas que acabaron abriéndose paso en estas páginas.

Como siempre, le doy las gracias a mi esposa, Rachel, así como a nuestros hijos –Benedict, Gemma, Kilian, Helena, Jack y Gwendolyn– por su paciencia y amor. Escribir este libro fue una locura porque se solapó con muchos otros proyectos. No lo podría haber hecho si mi mujer no se hubiera ocupado de tantas de las tareas de nuestra familia. Por supuesto, esto es cierto de mi trabajo en general, de modo que cualquiera que haya encontrado algo de valor en él está en deuda con Rachel por hacerlo posible.

Mi amigo, el padre Thomas Joseph White, ha estado en la vanguardia del renacimiento del interés en la teología natural entre teólogos católicos, como es evidente por su excelente obra *Sabiduría frente a la Modernidad: un estudio de la teología natural tomista*[1]. Me he beneficiado mucho de su trabajo y de nuestras conversaciones a lo largo de los últimos años. Con gratitud y admiración, es a él a quien le dedico este libro.

---

1. THOMAS JOSEPH WHITE, O.P., *Wisdom in the Face of Modernity: A Study in Thomistic Natural Theology* (Ave Maria, Fla.: Sapientia Press, 2009).

INTRODUCCIÓN

Éste no es un libro acerca de las cinco vías de Santo Tomás de Aquino[2]. Puede que algunos de mis lectores habituales hayan supuesto lo contrario, dado que las he defendido en otras ocasiones y que el título de este libro es *Cinco Pruebas de la Existencia de Dios*. Aunque habrá semejanzas con lo que dice Tomás y lo que he dicho otras veces, aquí voy a desarrollar un tema algo diferente. No *nuevo,* porque ninguna de las pruebas que voy a discutir es de mi autoría. Pero sí diferente en la medida en que muchas de ellas no las he defendido previamente en absoluto. Es también diferente en que la mayoría de estas pruebas no ha recibido casi atención por parte de la filosofía contemporánea. Esto es sorprendente, dado que desde un punto de vista histórico han sido muy prominentes, y porque resultan ser los argumentos más poderosos que hay acerca de la existencia de Dios (o así me lo parece a mí). Los que ya me conocen no se sorprenderán si digo que, en mi opinión, esto no revela nada acerca de las pruebas en sí mismas, y en cambio lo revela todo acerca del estado de la filosofía académica contemporánea, incluyendo la filosofía de la religión.

Por tanto, aunque los argumentos no son nuevos en sí mismos, serán nuevos para la mayoría de lectores, como lo será mucho de lo que tengo que decir en su defensa. Lo que es distintivo de este libro puede explicarse mejor, quizás, diciendo algo acerca de sus orígenes. En mis anteriores obras, *La última superstición, El Aquinate* y otras, abordo cuestiones de la teología natural –esto es, cuestiones acerca de qué puede ser conocido por medio de la sola razón humana, con independencia de la Revelación divina, acerca de la existencia y naturaleza de Dios y de su relación con el mundo– por medio de la exposición y defensa de lo que Tomás de Aquino tiene que decir sobre el tema[3]. Dado que Tomás es, en mi estimación, el más grande de los teólogos naturales, esta aproximación tiene sus ventajas… pero también sus limitaciones. De entrada, requiere que la discusión sea en su mayoría exegética, dedicada a explicar qué quería decir santo Tomás, o cuál es la dirección en la cual sus argumentos podrían ser conducidos (o han sido conducidos por tomistas posteriores), partiendo de lo que uno encuentra realmente en sus textos[4]. Esto, a su vez, requiere desarrollar los principios filosóficos básicos concernientes a la naturaleza del cambio, la causalidad, la contingencia, y demás, que entran en juego en sus argumentos; desconectar las ideas esenciales de los supuestos científicos contingentes y erróneos con los cuales Tomás a veces las expresa; etcétera. Es por este motivo que, en los dos libros mencionados, el lector tiene que abrirse paso a través de setenta páginas de, en ocasiones, densa metafísica general antes de que sean abordadas las preguntas de la teología natural. Además, esta aproximación requiere que uno se limite a los argumentos que Tomás pensó que eran los más significativos.

En los años posteriores a la publicación de esos libros, no obstante, me pareció que había lugar para, y de hecho necesidad de, un libro que abordase las cosas de modo diferente. En concreto, que era necesario exponer y defender ciertos argumentos importantes a favor de la existencia de Dios que Tomás mismo no discute, y que además han recibido una atención insuficiente en las últimas discusiones dentro de la teología natural. Y que hacía falta hacerlo de un modo que fuese directo al corazón de los argumentos, introduciendo los principios metafísicos básicos a medida que fueran necesarios. Es decir, una exposición que no llevara el lastre de temas complejos y tediosos de exégesis textual, y que no fuera precedida por un largo prolegómeno metafísico.

Esto es exactamente lo que hace este libro. Dos de las pruebas que defiendo aquí pueden encontrarse en Tomás, pero las otras tres no son argumentos que él discuta, como mínimo no en detalle o en la forma en que los presento. Tampoco hago nada de exégesis, ni de los textos de Tomás ni de ninguno de los otros grandes pensadores del pasado. Por supuesto, y como el mismo índice sugiere, los argumentos están todos *inspirados* por varios de estos grandes pensadores: en particular, por Aristóteles, Plotino, Agustín, Tomás y Leibniz. En efecto, me parece que las pruebas que aquí defiendo capturan justo lo esencial de sus argumentos. Pero no estoy presentando ninguna interpretación de ningún texto que pueda encontrarse en su obra, y no pretendo tampoco que ninguno de ellos haya dicho o esté de acuerdo con *todo* lo que tengo que decir. Defiendo una prueba *aristotélica* de la existencia de Dios, pero no la prueba *de Aristóteles*; una prueba *agustiniana*, pero no una exégesis de nada que *Agustín mismo* llegó a escribir; etcétera. Y en cuanto a fundamentos metafísicos, trato de no desarrollar más que lo estrictamente necesario antes de entrar en cada prueba. En la medida en que me ha sido posible, introduzco los principios relevantes sobre la marcha, en el curso de su aplicación a la teología natural.

Cada uno de los primeros cinco capítulos está dedicado a una de las pruebas, con la siguiente estructura. En primer lugar, doy una presentación informal del argumento en dos fases. En la primera fase, defiendo la existencia de algo que se ajusta a una determinada descripción clave, como por ejemplo la de «*una causa incausada de la existencia de las cosas*». En la segunda fase, argumento que cualquier cosa que encaje con dicha descripción ha de tener determinados atributos divinos, como unidad, eternidad, inmaterialidad, omnipotencia, omnisciencia y bondad perfecta. Estas presentaciones son «informales» en el sentido de que no expongo los argumentos premisa a premisa, en ese formato explícito tan estimado por los filósofos analíticos contemporáneos, sino de un modo más discursivo y relajado. Los motivos para proceder así son que quiero facilitar todo lo posible el acceso y la comprensión de los argumentos a aquellos lectores poco familiarizados con la filosofía, y también que en varios puntos me es necesario hacer una digresión hacia temas más generales de metafísica, sea para aclarar exactamente qué es lo que está en juego en las pruebas o para prevenir posibles malentendidos u objeciones irrelevantes. Por supuesto, la

discusión se torna a veces un poco técnica. Pero el objetivo, en esta primera parte de cada capítulo, es introducir al lector en estos tecnicismos del modo más gentil posible. Quiero que el libro sea de interés no sólo para los filósofos académicos, sino también, en la medida de lo posible, para la persona común capaz y dispuesta a introducirse en abstracciones filosóficas siempre que se le dé la oportunidad de hacerlo de modo gradual. Aunque terminamos, en cada capítulo, en lo más profundo del extremo hondo de la piscina, siempre trato de empezar en la parte más superficial del extremo contrario. (Como el lector descubrirá, esto es más fácil de hacer con unos argumentos que con otros).

La siguiente sección de cada capítulo contiene una exposición formal del argumento. Aquí *sí* lo desarrollo paso a paso, de modo explícito, con el objetivo de hacer lo más evidente posible la estructura lógica del razonamiento y de recapitular de una manera clara y meridiana la línea de pensamiento que el lector habrá recorrido de modo informal y distendido en la sección precedente. Ninguna de estas formulaciones está pensada para funcionar por sí misma. Es posible que el lector no las entienda bien si no ha leído las secciones que las preceden, donde se explica lenta y cuidadosamente el significado de cada uno de los conceptos clave. Pero la presentación formal debería evidenciar en cada caso cómo todo lo discutido antes de modo informal encaja entre sí. Por último, cada capítulo concluye con una larga sección que aborda diversas objeciones que han sido o pueden ser planteadas al argumento en cuestión. Aquí es, a veces, donde aparece el material más técnico.

En concreto, el contenido de los cinco primeros capítulos es el que sigue. El capítulo 1 defiende lo que llamo la *prueba aristotélica* de la existencia de Dios. Empieza con el hecho de que en el mundo hay cambio real, lo analiza en términos de la actualización de potencialidades y argumenta que ninguna potencia podría ser actualizada a menos que hubiera algo que pudiera actualizar sin ser él mismo actualizado: un «actualizador puramente actual» o Motor Inmóvil, como caracterizó Aristóteles a Dios. Aristóteles desarrolla un argumento similar en el libro 8 de su *Física* y en el 12 de su *Metafísica.* Aristotélicos posteriores como Maimónides o Tomás de Aquino construyeron sus propias versiones: la primera de las cinco vías tomistas es una de ellas. Estos autores expresaron la idea con nociones científicas arcaicas (como el movimiento de las esferas celestes) pero, tal y como han mostrado los aristotélicos modernos, el núcleo esencial del argumento no depende en absoluto de esta carcasa anticuada. El capítulo 1, pues, busca presentar la idea central de la prueba como habría sido desarrollada por Aristóteles, Maimónides o Tomás si hubieran estado escribiendo hoy en día.

El capítulo 2 defiende lo que llamo la *prueba neoplatónica* de la existencia de Dios. Empieza con el hecho de que las cosas de nuestra experiencia son compuestas o están hechas de partes, y argumenta que su última causa sólo puede ser algo absolutamente simple o no-compuesto, aquello que Plotino llamó «el Uno». Cabe encontrar la idea central de tal argumento en las *Enéadas* de Plotino, y Tomás de Aquino también le

dio expresión. En efecto, la tesis de la simplicidad divina es absolutamente central a la concepción de Dios del teísmo clásico, aunque haya sido extrañamente descuidada por los autores contemporáneos de la teología natural, teístas no menos que ateos. Entre los objetivos de este libro está contribuir a restituirla a su lugar propio.

El capítulo 3 defiende una *prueba agustiniana* de la existencia de Dios. Empieza argumentando que los universales (la rojez, la humanidad, la triangularidad, etc.), las proposiciones, las posibilidades y otros objetos abstractos son reales en algún sentido, pero rechaza la idea platónica de que existen en una especie de «tercer reino» distinto tanto de toda mente como del mundo de las cosas particulares. El único fundamento último posible de tales objetos, se concluye, es un intelecto divino: la mente de Dios. Esta idea tiene también sus raíces en el pensamiento neoplatónico, fue central para la comprensión de Dios de San Agustín y fue defendida del mismo modo por Leibniz. Este libro ofrece, hasta donde sé, la presentación más detallada y sistemática de dicho argumento hasta la fecha.

El capítulo 4 defiende la *prueba tomista* de la existencia de Dios. Empieza argumentando que para cada cosa contingente de nuestra experiencia hay una distinción real entre su *esencia* (*lo que* la cosa es) y su *existencia* (*que* es). A continuación argumenta que nada en lo que *se dé* tal distinción real podría existir ni siquiera por un instante a menos que fuera causado por algo en lo que *no se dé* tal distinción, algo cuya misma esencia *simplemente sea* existir, y que pueda por lo tanto impartir la existencia sin, a su vez, tener que recibirla: una causa incausada de la existencia de las cosas. Tomás presentó un argumento de este tipo en su pequeño opúsculo *Sobre el ente y la esencia*, y muchos de sus seguidores lo han considerado como *el* argumento tomista paradigmático de la existencia de Dios.

El capítulo 5 defiende una *prueba racionalista* que empieza con una defensa del *principio de razón suficiente* (PRS), de acuerdo con el cual todo es inteligible o tiene una explicación tanto de su existencia como de sus atributos. Se argumenta a continuación que no puede haber una explicación de la existencia de ninguna de las cosas contingentes de nuestra experiencia a menos que haya un ser necesario, la existencia del cual se explique por su propia naturaleza. Este tipo de argumento se asocia mucho con Leibniz, pero la versión que defiendo se aparta de él en varios puntos e interpreta las ideas clave en sentido aristotélico-tomista. (Así, aunque es un argumento «racionalista» en la medida en que se compromete con una versión del PRS y con la tesis de que el mundo es inteligible de principio a fin, *no* es «racionalista» en otros sentidos comunes del término. Por ejemplo, mi versión no está para nada comprometida con la doctrina de las ideas innatas u otros aspectos de la epistemología de filósofos racionalistas continentales como Descartes, Spinoza y Leibniz, y mi interpretación del PRS difiere de la suya en aspectos clave).

Habiendo presentado estas cinco pruebas de la existencia de Dios, en el capítulo 6 pasamos a examinar su naturaleza y su relación con el mundo del cual es causa. Estos temas ya habrán sido abordados de modo considerable en los capítulos anteriores,

pero aquí los examinaremos en mayor profundidad y de manera más sistemática. Se empieza con la exposición y defensa de tres principios básicos fundamentales: *el principio de causalidad proporcionada*, según el cual lo que hay en un efecto tiene que preexistir de algún modo en su causa total; el principio *agere sequitur esse*, según el cual el modo de obrar o comportarse de una cosa se sigue de lo que es; y la tesis tomista del uso *analógico* del lenguaje. A continuación utilizaremos estos principios para derivar diversos atributos divinos y responder varias preguntas y objeciones filosóficas acerca de los mismos. El capítulo muestra, de entrada, que el término final de cada una de las cinco pruebas es *uno y el mismo Dios*, y que por principio no puede haber más que un solo Dios. Habiendo establecido la unicidad divina, prosigue mostrando que también tenemos que atribuirle a Dios simplicidad, inmutabilidad, inmaterialidad, incorporeidad, eternidad, necesidad, omnipotencia, omnisciencia, bondad perfecta, voluntad, amor e incomprehensibilidad.

Entonces se expone y defiende la *doctrina de la conservación divina*, de acuerdo con la cual el mundo no podría existir ni siquiera por un instante si Dios no estuviera continuamente sosteniéndolo en el ser; y la *doctrina de la concurrencia divina*, de acuerdo con la cual ninguna cosa creada podría tener eficacia causal si Dios no estuviera impartiéndole dicho poder a cada momento en el que actúa. De camino, se muestra que estos argumentos descartan concepciones de la relación entre Dios y el mundo como el panteísmo, el panenteísmo, el ocasionalismo y el deísmo. El capítulo 6 termina con una discusión acerca de lo que es un milagro y del sentido en el que Dios podría causar uno. (Esto último, como el lector podrá apreciar, es crucial a la hora de determinar si podría haber alguna fuente de conocimiento acerca de Dios fuera de la teología natural, en alguna revelación divina especial, aunque la cuestión de si tal revelación ha tenido lugar es algo que queda fuera del alcance de este libro).

Por último, el capítulo 7 aborda diversas críticas a la teología natural. Muchas de éstas habrán sido ya tratadas con anterioridad, pero el objetivo ahora es responderlas con mayor profundidad, además de abordar algunas nuevas. Hacia el final del capítulo, y por ende hacia el final del libro, será evidente que ninguna de las objeciones tiene éxito y que, de hecho, las más comunes están sobrevaloradas y son asombrosamente débiles.

Soy consciente de que ésta es una afirmación muy categórica. Pero es que la teología natural, históricamente, fue una disciplina muy segura de sí misma. Una larga línea de autores desde el comienzo del pensamiento occidental hasta el día de hoy –aristotélicos, neoplatónicos, tomistas y otros escolásticos, racionalistas modernos y también filósofos de otras escuelas, fueran paganos, judíos, cristianos, musulmanes o teístas filosóficos– han afirmados que la existencia de Dios puede ser demostrada racionalmente a través de argumentos filosóficos. El objetivo de este libro es mostrar que tenían razón, que aquello que tiempo ha fue la convicción principal del pensamiento occidental tendría que volver a serlo también hoy. El debate real no está entre el ateísmo y el teísmo. El debate real está entre teístas de

distinto tipo –judíos, cristianos, musulmanes, hindús, teístas filosóficos, etcétera– y empieza ahí donde la teología natural acaba. Este libro no entra en ese otro debate, ni pretende mucho menos zanjarlo. Quedaré satisfecho con que contribuya a llevarnos de vuelta al punto desde el cual cabe abordar las preguntas más profundas.

---

2. Las cinco vías de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios aparecen en la *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3. La primera vía es el argumento que va desde el movimiento hasta la existencia de un primer Motor Inmóvil. La segunda vía va desde la causalidad hasta la existencia de una primera Causa Incausada. La tercera vía, desde la contingencia del mundo hasta la existencia de un Ser Absolutamente Necesario. La cuarta vía, desde los grados de perfección hasta la existencia de un Ser Máximamente Perfecto. La quinta vía, desde la finalidad hasta la existencia de una Inteligencia Suprema.

3. Cf. Edward Feser, *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism* (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2008); y *Aquinas* (Oxford: Oneworld Publications, 2009). Cf. también mis artículos «Existential Inertia and the Five Ways», *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (2011): 327-67, y «Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way», *Nova et Vetera* 11 (2013): 707-49. Ambos artículos están recogidos (junto con otros ensayos relevantes de cara a la teología natural de Tomás) en mi antología *Neo-Scholastic Essays* (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2015), pp. 84-117 y pp. 47-92, respectivamente.

4. «Tomismo» es, por supuesto, la etiqueta estándar para el sistema de pensamiento que deriva de Tomás de Aquino, con lo que un «tomista» es alguien que se adhiere al tomismo.

1. LA PRUEBA ARISTOTÉLICA

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 1

El cambio ocurre. Estamos inmersos en una plétora de ejemplos de cambio. El café de tu taza se enfría. Una hoja del árbol que hay fuera cae al suelo. Aquel charco crece a medida que va lloviendo. Aplastas una mosca y muere.

Estos ejemplos ilustran cuatro tipos de cambio: el cambio *cualitativo* (el café que se enfría); el cambio con respecto al *lugar* (la hoja que cae al suelo); el cambio *cuantitativo* (el charco que crece en tamaño); y el cambio *sustancial* (el ser vivo que se convierte en materia muerta). Que cambios de este tipo ocurren es evidente a partir de nuestra experiencia sensible del mundo extramental.

Pero supongamos que nuestros sentidos nos engañan. Imagina que toda tu vida ha sido un largo sueño o una alucinación, del tipo que Descartes describió en sus *Meditaciones* y que ha sido llevado a la pantalla en películas de ciencia ficción como *Matrix.* Aún así, no habría ninguna duda de que incluso en este escenario descabellado el cambio ocurre. Tienes una experiencia, después tienes otra. Te planteas si estás durmiendo o alucinando, después desechas la idea como demasiado estúpida, más tarde descubres que aún te preocupan los argumentos que lees en Descartes y te preguntas si no será que hay en ellos algo de verdad. *Todo esto* es un tipo de cambio: cambio con respecto a tus pensamientos y experiencias.

¿Podría ser que incluso estos cambios fueran una ilusión? Al fin y al cabo, el filósofo griego Parménides argumentó que, cuando analizamos con cuidado lo que cualquier cambio debería implicar, descubrimos que es *imposible*. Piensa una vez más en tu café, que empieza siendo caliente y tras estarse un rato sobre la mesa se enfría. Podríamos decir que la frialdad del café, que no existe mientras éste es caliente, empieza a existir. Pero entonces tenemos un problema, dice Parménides. Y es que si la frialdad del café inicialmente era no-existente, entonces en ese momento era *nada*; y cuando posteriormente empieza a existir, entonces es *algo*. Pero algo no puede salir de nada. Por tanto, la frialdad del café no puede empezar a existir y, con ello, el café no puede enfriarse. Lo mismo cabría decir frente a cualquier supuesto ejemplo de cambio: cualquiera tendría que implicar algo saliendo de la nada, lo cual es imposible. Por tanto, concluye Parménides, en realidad el cambio nunca puede ocurrir.

Quizás sospechas que hay alguna trampa en el argumento, y si así es, estás en lo cierto. Un problema es que no es posible aceptar de modo coherente esta posición. Supón que intentas convencer a alguien, incluso a ti mismo, de que el cambio es ilusorio, sea por medio del argumento de Parménides o de cualquier otro. Te abres camino por el argumento paso a paso hasta que tú o tu interlocutor quedáis

convencidos. Pero que tu mente sopese una premisa después de otra y alcance finalmente la conclusión es *ello mismo una instancia* del cambio que el argumento niega. Así, el mismo acto de dudar del cambio *presupone* su existencia.

Hay aún otro problema con el argumento de Parménides. Y es que, como señaló un filósofo griego posterior, Aristóteles, es un error pensar que el cambio implica que algo sale de la nada. Volvamos a nuestro café. Es cierto que mientras el café está caliente, su frialdad no está presente *en acto*. Aún así, está ahí *potencialmente* de un modo en el que no están otras cualidades. El café no tiene, por ejemplo, la potencia de alimentar un motor de gasolina, o de convertirse en sopa de gallina, o ya puestos de transformarse en una gallina de verdad y ponerse a cloquear. Pero sí tiene la potencia de enfriarse, y muchas otras más: la de mantenerte más alerta si lo bebes, la de manchar el suelo si lo derramas, etcétera. Que tiene la potencia de enfriarse al tiempo que carece de otras potencialidades muestra que su frialdad no es exactamente *nada*, aunque aún no sea actual.

Lo que el cambio implica, pues, para Aristóteles es la *actualización de una potencia.* El café tiene la potencia de enfriarse, y tras estarse un rato sobre la mesa esta potencia es actualizada. Esto no es un caso de algo saliendo de la nada –lo cual, Aristóteles coincide, es imposible– porque, de nuevo, una potencia ya es algo.

En resumen, el cambio ocurre. Nuestra experiencia ordinaria así lo muestra, y un poco de reflexión filosófica no sólo refuerza este juicio, sino que consigue explicarlo. ¿Pero *cómo* ocurre el cambio? Esto, por supuesto, depende del tipo de cambio. El enfriarse del café no es el mismo proceso que el caer de la hoja, el crecer del charco o la mosca siendo aplastada. Aún así, cualquiera que sea el tipo de cambio en cuestión, habrá *algo* que lo provoque.

Es decir, *el cambio requiere un cambiador*. De nuevo, estamos rodeados de ejemplos de esto en nuestra experiencia cotidiana. La temperatura de la habitación enfría el café. Un movimiento de tu muñeca aplasta la mosca con el matamoscas. Pero la tesis de que el cambio requiere un cambiador es algo más que una mera generalización a partir de casos como éstos. Se sigue *de lo que el cambio es*: la actualización de una potencia. Hemos visto que mientras el café es caliente, su frialdad no es exactamente nada, dado que está potencialmente en el café de un modo en el que otras cualidades no lo están. Pero sigue estando ahí de manera *meramente* potencial y no actual, pues si no, estaría ya frío incluso mientras es caliente, lo cual por supuesto no es así. Pero la frialdad *potencial* difícilmente puede hacer nada, precisamente porque es sólo potencial. Únicamente lo que es *actual* puede hacer algo. En concreto, la frialdad potencial del café no puede actualizarse a sí misma. Sólo algo que ya sea actual puede hacer tal cosa: la frialdad del ambiente, o quizás algunos cubitos de hielo que dejas caer en la taza. En general, ninguna potencia puede ser actualizada si no es por algo que ya sea actual. Y en este sentido, todo cambio requiere algún tipo de cambiador.

Por tanto, el cambio ocurre y todo cambio requiere un cambiador; o por ponerlo de modo menos coloquial pero más preciso: algunas potencias son actualizadas, y

cuando lo son, tiene que haber algo que ya sea actual que las actualice. Ahora date cuenta de que, a menudo, lo que es cierto de la cosa que cambia lo es también de la cosa que produce el cambio. La frialdad del ambiente de la habitación enfría el café, pero ella misma era meramente potencial hasta que el aire acondicionado la actualizó. El movimiento de tu muñeca provoca que el matamoscas caiga con fuerza, y su impacto, que la mosca muera. Pero el movimiento de tu muñeca era meramente potencial hasta que la activación de determinadas neuronas motoras lo actualizó. Así, cuando algo produce un cambio, a veces es porque él mismo está experimentando un cambio; y cuando tal es el caso, ese cambio también requiere un cambiador. O, por ponerlo de nuevo de modo menos coloquial pero más preciso, a veces cuando una potencia es actualizada, lo que la actualiza es algo que ha ido también de la potencia al acto; y si es así, tiene que haber aún otra cosa que lo haya actualizado.

Date cuenta de que no he dicho que *todo* lo que causa un cambio tiene que estar cambiando. Eso no se sigue de nada de lo que hemos dicho hasta el momento y, como veremos, no es cierto. El punto es más bien que *si* algo que produce un cambio está él mismo experimentando cambio, *entonces* requiere un cambiador propio. Así, a veces tenemos una *serie* de cambiadores y de cosas que cambian. La frialdad del café fue causada por la frialdad del ambiente, que fue causada por el aire acondicionado, que se encendió cuando presionaste cierto botón. La mosca murió por el impacto del matamoscas, causado por un movimiento de tu muñeca, producido por la activación de ciertas neuronas motoras, debido a tu fastidio ante la mosca volando por la habitación. Una potencia es actualizada por otra cosa, que a su vez es actualizada por otra, que a su vez es actualizada por otra.

Hasta el momento, todo esto es sentido común complementado con algo de jerga más o menos técnica. Pero dicha jerga nos va a ayudar a ir más allá del sentido común, no para *contradecirlo*, sino para desplegar sus implicaciones. Considera a continuación que las series de cambiadores del tipo que acabamos de describir comúnmente se extienden hacia atrás en el tiempo, en lo que podríamos llamar un modo *lineal*. El café está frío porque el aire de la habitación lo enfrió, el aire estaba frío gracias al aire acondicionado, el aire acondicionado se encendió porque tú presionaste cierto botón, etcétera. Ahora supongamos que esta serie se extiende hacia atrás en el pasado infinitamente, sin comienzo. Presionaste el botón, tu deseo de enfriar el ambiente te llevó a hacerlo, el efecto del calor sobre tu piel produjo en ti este deseo, el sol generó dicho calor, y así sucesivamente sin que haya en esta serie de cambios y cambiadores ningún primer miembro en sentido temporal. El mundo material, estaríamos suponiendo, siempre ha estado ahí y siempre ha estado cambiando. Tal es, justamente, lo que Aristóteles mismo pensaba.

Hoy en día se suele suponer que la teoría del Big Bang muestra que estaba equivocado. Aunque, por otro lado, algunos científicos han sugerido que el Big Bang no fue sino el resultado de la implosión de un universo anterior, o que quizás tuvo que ver con que nuestro universo se separó de otro universo paralelo. A veces

también se dice que la serie de tales universos preexistentes es infinita, de modo que, incluso si el nuestro tuvo un comienzo, la serie como un todo no. Todo esto es bastante controvertido, pero que sea verdad o no simplemente no nos importa ahora mismo. Concedamos, pues, por el bien de la discusión, que el universo, o el «multiverso» que contiene nuestro universo junto con muchos otros, no tiene comienzo alguno sino que siempre ha existido.

Incluso *si* tales series lineales de cambios y cambiadores pueden en teoría extenderse hacia atrás infinitamente, sin ningún primer miembro, hay otro tipo de serie –llamémosla *jerárquica*– que *debe* tener un primer miembro. Recuerda que nos imaginábamos una serie lineal como extendiéndose hacia atrás en el tiempo: el café se enfrió porque la habitación estaba fría, lo estaba porque el aire acondicionado la había enfriado, tú lo encendiste porque no estabas cómodo con el calor, el cual había sido generado por el sol, etcétera. Para entender lo que es una serie jerárquica, en cambio, será útil pensar en lo que puede existir en un solo *instante* de tiempo. Esto no es de hecho esencial para una serie jerárquica, pero nos servirá para introducir la idea.

Considera una vez más la taza de café encima de tu mesa. Está, podemos suponer, a más o menos un metro del suelo. ¿Por qué? Naturalmente, porque la mesa la sostiene. ¿Pero qué es lo que sostiene la mesa? El suelo, por supuesto. Éste, a su vez, es sostenido por los fundamentos de la casa, y éstos por la Tierra. Ahora, a diferencia del café enfriado por el ambiente, que a su vez es enfriado por el aire acondicionado, y así sucesivamente, ésta no es una serie que deba ser pensada como extendiéndose hacia atrás en el tiempo. Por supuesto, la taza puede llevar sobre la mesa horas y horas. Pero el punto es que, incluso si consideramos la taza en cualquier instante, está en esa posición sólo porque la mesa la sostiene en ese instante, y esto es así sólo porque la mesa a su vez está siendo sostenida, también entonces, por el suelo. O imagina una lámpara que cuelga sobre tu cabeza de una cadena, que a su vez cuelga de un gancho atornillado en el techo, todo en el mismo instante. En ambos casos tenemos lo que hemos llamado una serie jerárquica de causas, una que se remonta hasta el suelo y la otra, hasta el techo.

Debido a que estamos pensando en cada una de estas series jerárquicas como existiendo en un instante particular de tiempo más que en el transcurso de minutos u horas, puede parecer extraño pensar que implican *cambio.* Pero nuestra consideración de la naturaleza del cambio nos llevó a introducir la idea de la actualización de potencias, y cada una de estas series tiene que ver con esto. La potencia de la taza para estar a un metro del suelo es actualizada por la mesa, la potencia de la mesa para sostener la taza es actualizada por el suelo, y así sucesivamente. De modo similar, la potencia de la lámpara para estar a dos metros es actualizada por la cadena, y la potencia de la cadena para sostener la lámpara es actualizada por el gancho atornillado en el techo.

De todos modos, lo que convierte a estas series en *jerárquicas* en el sentido relevante del término no es que sean simultáneas, sino el hecho de que hay cierto

tipo de *dependencia* de los miembros posteriores respecto de los anteriores. La taza no tiene *por sí misma* ninguna capacidad para mantenerse a un metro del suelo; estará ahí sólo si alguna otra cosa, como la mesa, la sostiene. Pero la mesa, a su vez, no tiene ningún poder por sí misma para sostener la taza en esa posición. La mesa también caería si no la estuviera sosteniendo el suelo, y el suelo sólo puede sostener la mesa porque él mismo está siendo sostenido por los fundamentos de la casa, y los fundamentos, por la Tierra. De modo similar, la lámpara puede estar colgando a dos metros del suelo sólo porque la cadena la sostiene en esa posición, pero la cadena la sostiene sólo porque es a su vez sostenida por el gancho, y el gancho, por el techo. El techo, sin embargo, puede sostener el gancho sólo porque él mismo es sostenido por las paredes, que son también sostenidas por los fundamentos, que son sostenidos por la Tierra. Así, podríamos decir que en realidad es la Tierra la que sostiene tanto la taza como la lámpara, y que lo hace *a través* de estos intermediarios. La mesa, la cadena, las paredes y el suelo no tienen poder para sostener nada excepto en la medida en que *derivan* dicho poder de la Tierra. Son en este sentido como *instrumentos*. Igual que no es el pincel el que pinta un cuadro sino el pintor, que usa el pincel como un instrumento, también es la Tierra la que sostiene la taza y la lámpara, con el suelo, las paredes, la mesa, la cadena, etcétera sirviendo, por decirlo así, como *sus* instrumentos.

Lo que hace que una serie causal sea jerárquica, pues, es este carácter instrumental o derivativo de los miembros posteriores de la serie. La mesa sostendrá la taza sólo en la medida en que sea ella misma sostenida por el suelo. Si el suelo colapsa, la mesa cederá con él y como resultado la taza caerá. Los miembros de una serie lineal no son así. El aire acondicionado está funcionando porque tú lo encendiste pero, una vez lo has hecho, seguirá enfriando la habitación incluso si te marcharas de casa o cayeras muerto.

Es por esta diferencia que una serie causal jerárquica ha de tener un primer miembro, mientras una serie lineal no. Pero es crucial entender lo que significa aquí «primero». Como ya he indicado, el mejor modo de introducir la idea de una serie jerárquica es pensando en una secuencia cuyos miembros existan todos juntos en un solo instante de tiempo, como la taza que es sostenida por la mesa que es sostenida por el suelo. Por tanto, cuando se dice que una serie tal ha de tener un primer miembro, *no* significa que la serie tenga que ser rastreada hacia atrás hasta un punto inicial en el pasado (en el Big Bang, digamos).

La idea es más bien la siguiente. Dado que la mesa, el suelo y los fundamentos no tienen ningún poder por sí mismos para sostener la taza, la serie no podría existir en absoluto a menos que hubiera algo que *sí* tuviera el poder de sostener estos intermediarios (y la taza a través de ellos) *sin* a su vez tener que ser *él mismo* sostenido por otra cosa. Podríamos decir que, dado que la mesa, el suelo, las paredes y lo demás están actuando como instrumentos de algún tipo, entonces tiene que haber algo respecto de lo cual sean instrumentos. O, para ponerlo de otro modo, dado que

tienen sólo un poder derivado para sostener cosas en alto, entonces tiene que haber algo de lo cual lo deriven, algo que no necesite derivar dicho poder de otra cosa sino que, en cambio, lo tenga «incorporado» en sí. El tipo de «primera» causa que ha de tener una serie jerárquica, pues, es una causa que posea el poder de producir sus efectos de un modo *no*-derivado y *no*-instrumental. En el caso de la taza, en el que la mesa la sostiene sólo porque deriva el poder para hacerlo del suelo, y el suelo, de los fundamentos del edificio, ninguna de estas cosas podría sostener nada en absoluto a menos que hubiera algo que las sostuviera sin tener que ser él mismo sostenido.

Más arriba dijimos que podíamos pensar en la Tierra como la «primera» causa en esta serie, dado que hay un sentido obvio en el que sostiene el suelo, las paredes, la mesa, la taza y la lámpara, sin que nada la sostenga a ella. En realidad, *ni siquiera* la Tierra es una causa «primera» en el sentido estricto, pero ya volveremos sobre esto más adelante. El punto que quiero enfatizar ahora es que lo que convierte algo en causa «primera» en el sentido relevante para entender una serie causal jerárquica es el hecho de ser el tipo de cosa que tiene poder causal no-derivado, esto es, ser aquello que puede actualizar una potencia sin tener que ser él mismo actualizado. Como ya he dicho, ser «primera» en un sentido temporal, de estar en algún punto inicial en el tiempo, no es lo que está en juego. Pero ni siquiera es esencial a la noción de una serie causal jerárquica la idea de una serie de causas que sea sólo finita en vez de infinita. Por poner un ejemplo que se usa a veces para ilustrar este punto: un pincel no tiene ningún poder para moverse a sí mismo, y permanecería así incluso si su mango fuera infinitamente largo. Por tanto, incluso si pudiera existir un pincel infinitamente largo, si tiene que moverse de verdad, tendrá que haber algo exterior a él que *sí* tenga «incorporado» el poder de producir que se mueva. O, para volver a nuestro ejemplo, una mesa no tiene poder por sí misma para sostener la taza en alto y, por ende, una serie infinita de mesas, si pudiera haber tal cosa, sería igual de impotente para sostenerla que una sola. Por tanto, incluso si tal serie existiera, tendría que haber algo fuera de la serie que pudiera impartirle el poder para sostener la taza. Cuando decimos, pues, que una serie causal jerárquica ha de tener un primer miembro, no queremos decir «primero» en el sentido de ser aquello que va antes que el segundo, el tercero, el cuarto, el quinto, etcétera. Queremos decir que es la primera causa en el sentido de tener poder causal *inherente* o *incorporado*, mientras el resto lo tienen sólo de modo *derivado.* Es esto lo que hace que los demás miembros sean secundarios en vez de primeros o primarios.

Hagamos una pausa para hacer balance, porque las cosas se han vuelto un poco abstractas. Hemos empezado señalando que no puede haber ninguna duda de que el cambio ocurre, y que esto sólo puede ser así si las cosas tienen *potencialidades* que pueden ser *actualizadas*. Hemos visto también que todo cambio requiere un cambiador en el sentido de que, cuando una potencia es actualizada, tiene que haber algo ya actual que la actualice. Introducida esta distinción entre lo que es potencial y lo que es actual, hemos distinguido entre dos tipos de series en las que una potencia

es actualizada por otra cosa que es actualizada por otra. El primer tipo, que hemos llamado serie *lineal*, es aquél que solemos imaginar cuando pensamos en el cambio. El ejemplo del café enfriado por el ambiente de la habitación, cuya temperatura había bajado por el aire acondicionado, que se había encendido porque habías presionado cierto botón, etcétera, nos ha servido para ilustrar este punto. En este tipo de serie, cada miembro tiene su propio poder causal. Después de que lo hayas encendido, el aire acondicionado puede continuar enfriando la habitación incluso si dejas de estar presente. Además, el ambiente permanecerá frío un tiempo después de que se apague el aire acondicionado, y por tanto retendrá el poder para enfriar el café.

Lo que hemos llamado una serie causal *jerárquica* es muy diferente. Aquí toda causa distinta de la primera tiene su poder causal sólo de modo derivado. Por tanto, la mesa, el suelo y los fundamentos no tienen ningún poder para sostener en alto la taza de café excepto en la medida en que lo derivan de la Tierra, en la que descansa toda la serie. Esto nos lleva más allá de lo que cotidianamente entendemos por «cambio», porque solemos pensar en la secuencia de la taza, la mesa, el suelo, los fundamentos y la Tierra como simultánea. Pero lo que importa es que seguimos teniendo actualización de potencialidades, noción que introdujimos para dar sentido al cambio. La potencia de la taza para estar a un metro del suelo es actualizada por la mesa, la potencia de la mesa para sostener la taza es actualizada por el suelo, etcétera.

Ahora, es esta segunda clase de serie, la jerárquica, la que nos interesa en último término aquí, ya que es más fundamental que la lineal[5]. Para ser claro, de entrada es más sencillo para nosotros reconocer y entender el tipo lineal de serie, ya que estamos familiarizados por nuestra experiencia diaria con las clases de cambio que implica. Por contraste, introducir la noción de una serie jerárquica nos ha requerido, primero, abstraer de esta experiencia ordinaria la noción de actualizar una potencia, y después aplicarla a un contexto en el que no sea esencial el paso del tiempo. Pero una vez hemos hecho esto, podemos ver que toda serie del tipo lineal presupone series del tipo jerárquico. Podemos darnos cuenta de que para entender los cambios que observamos a nuestro alrededor cada día –el café enfriándose, la mosca siendo aplastada, etcétera–, tenemos que entender cómo las series jerárquicas se remontan hasta una primera causa. Hasta una *sola* primera causa, de hecho.

¿Cómo? Volvamos al café que está en la taza. Por obvio que sea, sólo puede enfriarse, o ser sostenido por la mesa, si existe; un café no-existente no puede hacer ninguna de las dos cosas, o nada en absoluto. Ahora, ¿qué hace que el café exista? Es obvio que alguien lo hizo vertiendo agua caliente a través de granos de café, pero eso no es lo que estoy preguntando. Me refiero a qué hace que el café exista *aquí y ahora* y en todo momento particular en el que existe. ¿Qué lo *mantiene* en la existencia?

Por un lado, el café existirá sólo en la medida en que exista el agua que lo compone, así que para simplificar las cosas fijémonos sólo en eso. ¿Qué mantiene el agua en la existencia en cada momento particular? Al fin y al cabo, dada la química del agua, la materia que la forma también tiene la *potencia* de existir como cantidades

distintas de oxígeno e hidrógeno. Pero ésa no es la potencia que está siendo actualizada *ahora* mismo, sino la potencia de esa materia para existir como *agua*. ¿Por qué? No nos sirve responder que tal y tal proceso ocurrió en tal momento del pasado de manera que se combinó el hidrógeno y el oxígeno justo del modo correcto. Eso nos explica cómo el agua *llegó* aquí, pero no estamos preguntando eso. Tampoco nos sirve señalar que nada ha pasado aún que separe el hidrógeno y el oxígeno. Eso nos explica cómo podría dejar de existir el agua algún día, pero tampoco nos referimos a esto. Estamos preguntando, de nuevo, qué *mantiene* el agua en la existencia en cualquier instante en el que de hecho existe.

Podrías decir que tiene que ver con los enlaces químicos entre átomos, pero eso no responde la pregunta, sencillamente la reformula. Y es que los átomos tienen la potencia de estar enlazados de otras maneras, y aún así no lo están. Lo que está siendo actualizado es su potencia para enlazarse de tal modo que den lugar a *agua*. ¿Pero por qué? Apelar a la estructura del átomo tampoco responde la pregunta, sino que la empuja un paso más atrás. ¿Pues por qué están las partículas subatómicas combinadas justo del modo específico en el que lo están, aquí y ahora, en vez de en cualquier otro? ¿Qué es lo que actualiza *esa* potencia en vez de otra?

Lo que tenemos aquí, como quizás ya has visto, es algo similar a la taza que es sostenida por la mesa que es sostenida por el suelo. Lo único que en este caso es la misma *existencia* de la cosa lo que está en juego, más que su posición en el espacio. La potencia del café para existir aquí y ahora es actualizada, en parte, por la existencia del agua, que a su vez existe sólo porque cierta potencia de los átomos está siendo actualizada, donde los átomos mismos existen sólo porque cierta potencia de las partículas subatómicas está siendo actualizada. Esto es una serie *jerárquica*: una que, como hemos visto, ha de tener un primer miembro. Hemos visto también que lo que significa, para una serie tal, tener un primer miembro es que hay algo que puede impartir poder causal al resto de miembros de la serie sin que ese mismo poder le tenga que ser impartido: algo que lo tenga de modo «incorporado» o no-derivado. Ahora, dado que lo que está siendo actualizado en este caso es la potencia de una cosa para *existir*, el tipo de causa «primera» de la que estamos hablando es una que pueda actualizar la potencia de otras cosas para existir sin que su propia existencia tenga que ser actualizada por nada.

Lo que esto implica es que dicha causa no tiene, para empezar, ninguna *potencia* para existir que deba ser actualizada. Sencillamente *es* actual, siempre y de entrada, por ponerlo así. De hecho, podríamos decir que no es que *tenga* actualidad, como la tienen las cosas que actualiza, sino que simplemente *es pura actualidad* ella misma. No es sólo que *resulta* que no tiene causa, sino que *no podría en principio* haber tenido o necesitado una. Careciendo de potencialidad, no hay nada en ella que necesite actualización, como en el resto de cosas. Es en este sentido una causa incausada, o por usar la famosa expresión de Aristóteles, un Motor Inmóvil. De modo más preciso, podemos llamarlo un *actualizador no actualizado*.

Date cuenta de que hemos alcanzado este resultado empezando con procesos y objetos individuales ordinarios, como la taza de café y su enfriamiento. No hemos empezado preguntándonos de dónde vino el universo como un todo, y de hecho *no hace falta* partir de ninguna afirmación acerca de éste para acabar llegando a un actualizador no actualizado. Pero lo que hemos dicho tiene *implicaciones* para el universo en su conjunto. Y es que lo que es cierto del agua de nuestro café es cierto de cualquier otra cosa material: de la hoja que cae del árbol, de la mosca que aplastas, etcétera, etcétera. *Toda* cosa material es tal que existe en cada momento sólo si ciertas potencias son actualizadas. Por tanto, en último término es tal que, igual que el agua en el café, sólo puede existir en cada momento en la medida en que es causada por un actualizador no actualizado.

Como he dicho, hemos alcanzado este resultado a partir de la consideración de fenómenos cotidianos, pero las cosas se han puesto muy abstractas, así que volvamos brevemente sobre nuestros pasos. Hemos empezado con la observación de que el cambio ocurre: esto no puede ser negado de modo coherente. A continuación, hemos argumentado que el cambio sólo puede darse si las cosas que cambian tienen potencialidades que son actualizadas –la potencia de ser enfriado, de aumentar de tamaño, o lo que sea–, dado que el cambio es sencillamente la actualización de una potencia. Y hemos visto que el cambio requiere un cambiador porque una potencia sólo puede ser actualizada por algo que ya sea actual. Entonces hemos señalado que hay, por un lado, cambios que constituyen series de tipo *lineal*, ilustradas por el ejemplo del café que es enfriado por el ambiente que había sido enfriado por el aire acondicionado que había sido encendido cuando aprestaste un botón. Este tipo de serie no requiere un primer miembro. Pero hemos visto también que hay otra clase de serie en el que una potencia es actualizada por otra cosa que es actualizada por otra en la que *sí tiene que* haber un primer miembro. En esta serie de tipo *jerárquico*, el primer miembro es «primero» en el sentido de que puede causar otras cosas sin tener que ser él mismo causado. Tiene el poder causal de modo primario, inherente o «incorporado», mientras el resto de miembros de la serie lo tienen sólo de modo secundario o derivado.

Después hemos visto que las series lineales de cambios son menos fundamentales que las series jerárquicas. Pues las cosas están sujetas a cambio sólo porque existen –el café, por ejemplo, no puede enfriarse a menos que exista– y para que algo exista en cualquier momento particular hace falta que sea actualizado en ese momento, al menos si es del tipo de cosas que tiene potencia para existir o no existir. Esto, a su vez, es posible sólo si hay una causa que pueda actualizar la potencia de tal cosa para existir sin tener que ser ella misma actualizada, es decir, un actualizador puramente actual[6]. Y hemos visto que esta conclusión puede ser generalizada, pues lo que es cierto del café de nuestro ejemplo lo es también de cualquier otra cosa material. Así, del hecho de que el cambio ocurre llegamos a la conclusión de que tiene que haber un actualizador no actualizado o Motor Inmóvil.

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 2

En resumen, la innegable realidad del cambio implica *la existencia de Dios*. ¿Pero por qué llamar «Dios» al actualizador no-actualizado o al Motor Inmóvil? De entrada, porque esta causa es la causa última de la existencia de las cosas, en el sentido más íntimo de ser aquello que las mantiene en la existencia en cada momento. Y sea lo que sea Dios, se supone que es la causa última de las cosas.

Pero es que, además, de lo ya dicho se siguen diversos atributos característicos de la idea tradicional de Dios. Lo veremos en detalle más adelante, pero por el momento será suficiente un breve esbozo para transmitir la idea general. Primero de todo, dado que la causa de las cosas es pura actualidad y, por tanto, carece de potencia, no puede ir de la potencia al acto y es, en consecuencia, *inmutable* o no sujeta a cambio. Dado que existir en el tiempo implica mutabilidad, una causa inmutable tiene que ser también *eterna* en el sentido de existir completamente fuera del tiempo. Ni empieza a ser ni deja de ser, sino que simplemente *es*, de modo intemporal, sin principio ni fin. Dado que ser material implica ser mutable y existir en el tiempo, una causa inmutable y eterna tiene que ser *inmaterial* y, por tanto, *incorpórea*, sin ningún tipo de cuerpo.

Piensa a continuación lo que significa para algo ser imperfecto o defectuoso en algún sentido. Un animal herido o una planta dañada son imperfectos en la medida en que ya no son capaces de realizar plenamente los fines establecidos por su naturaleza. Por ejemplo, una ardilla que ha sido atropellada por un coche puede que sea incapaz de escapar de sus depredadores con la rapidez necesaria; y un árbol cuyas raíces han sido dañadas puede que sea inestable o que no pueda adquirir el agua y los nutrientes que le hacen falta para seguir sano. Un defecto de este tipo (por utilizar algo de jerga filosófica tradicional) es una *privación*, la ausencia de un rasgo que determinada cosa requiere por su naturaleza para estar completa. Implica el fracaso a la hora de realizar alguna *potencia* inherente de la cosa. Algo es perfecto, pues, en la medida en que tiene dichas potencias actualizadas y carece de privaciones. Pero, entonces, una causa puramente actual de las cosas posee *perfección* máxima, precisamente porque es puramente actual y por tanto carece de potencias no realizadas o privaciones.

¿Podría haber más de una causa así? No, ni siquiera en principio. Y es que sólo puede haber dos o más ejemplares de un tipo de cosa si hay algo que los diferencie, algo que uno de ellos tenga y el otro no. Y no puede haber tal rasgo diferenciador por lo que respecta a algo puramente actual. Por lo general distinguimos las cosas de nuestra experiencia por sus características temporales o materiales: porque una cosa es mayor o menor que otra, por ejemplo, o más alta o corta, o por existir antes o después. Pero dado que aquello que es puramente actual es inmaterial y eterno, una cosa puramente actual no podría ser distinguida de otra en estos términos. De modo más general, dos o más ejemplares de un tipo de cosa se diferencian en términos de

alguna perfección o privación que uno de ellos tiene y el otro no. Podemos decir, por ejemplo, que las raíces de este árbol son más robustas que las de aquel otro, o que a esta ardilla le falta la cola mientras a aquella otra no. Pero como hemos visto, lo que es puramente actual carece de toda privación y es máximamente perfecto. Por tanto, no puede haber ningún modo de diferenciar una causa puramente actual de otra en términos de sus respectivas perfecciones o privaciones. Pero entonces dicha causa posee el atributo de la *unidad*, esto es, *no puede haber*, ni siquiera en principio, más de una causa puramente actual. Por tanto, es el *mismo* actualizador no-actualizado aquél al que todas las cosas le deben su existencia.

Piensa ahora que tener poder es sencillamente ser capaz de hacer que algo ocurra, es decir, de *actualizar* alguna potencia. Pero entonces, dado que la causa de la existencia de todas las cosas es *ella misma pura actualidad*, en vez de una cosa actual más entre otras, y que es la *fuente* del poder actualizador de todo lo demás, entonces tiene todo el poder posible. Es *omnipotente*. Piensa también que algo es bueno, en sentido general, en la medida en que realiza las potencias que le son inherentes por el tipo de cosa que es, y malo en la medida en que fracasa a la hora de hacerlo. Un buen pintor, por ejemplo, es bueno en la medida en que ha realizado su potencial para dominar los distintos aspectos de la pintura –la artesanía, la composición, etcétera–, mientras un mal pintor es malo en la medida en que ha fracasado a la hora de adquirir las habilidades relevantes. Pero de una causa puramente actual del mundo, carente de toda potencialidad, no podemos decir que sea mala o deficiente en ningún sentido, sino que, al contrario, como ya hemos visto, es perfecta. En este sentido tal causa ha de ser *totalmente buena*.

Hasta aquí, pues, hemos visto que el actualizador puramente actual o Motor Inmóvil ha de ser *uno, inmutable, eterno, inmaterial, incorpóreo, perfecto, omnipotente, totalmente bueno* y la causa de la existencia de las cosas, en el sentido de ser aquello que las mantiene en el ser a cada instante. ¿Podemos atribuirle características de naturaleza más personal? Por ejemplo, ¿podemos atribuirle algo así como inteligencia? En efecto, sí. Pero para ver cómo, antes tenemos que decir algo acerca de la naturaleza de la inteligencia, y también alguna cosa más acerca de la causalidad.

La inteligencia, entendida tradicionalmente, implica tres capacidades básicas. Primero, está la capacidad de aprehender conceptos abstractos, como el concepto *hombre,* que es lo que captas cuando conoces no sólo a este o aquel hombre particular, o a este o aquel conjunto particular de hombres, sino *qué es ser hombre en general.* Tener el concepto *hombre* es tener una idea universal que se aplica a todos los hombres posibles, no sólo a aquéllos que existen o han existido, sino también a todos los que podrían existir. Segundo, está la capacidad de juntar estas ideas y formar pensamientos completos, como cuando combinas el concepto *hombre* y el concepto *mortal* en el pensamiento *Todos los hombres son mortales*. Tercero, está la capacidad de inferir un pensamiento de otros, como cuando razonas a partir de las premisas *Todos los hombres son mortales* y *Sócrates es un hombre* a la conclusión *Sócrates es mortal*.

Obviamente, la capacidad de aprehender conceptos abstractos o universales es la más fundamental de las tres. No podrías formar pensamientos completos o razonar de un pensamiento a otro si no poseyeras los conceptos que los componen.

Ahora, tener un concepto tal es tener un tipo de *forma o patrón* en la mente, la misma forma o patrón que existe en las cosas en que estás pensando. Hay una forma o patrón que todos los hombres poseen que *los* hace ser a todos la misma cosa, esto es, hombres; hay una forma o patrón que todos los triángulos poseen que los hace ser la misma cosa, esto es, triángulos; etcétera. Cuando estas formas o patrones llegan a existir en las cosas materiales, los resultados son los distintos objetos individuales –hombres, triángulos, etcétera– que encontramos en el mundo que nos rodea. Cuando pensamos en hombres o triángulos en general, en cambio, abstraemos de los diferentes hombres y triángulos particulares y nos centramos en lo que les es común y universal. Y tal es la esencia de la actividad estrictamente intelectual: la capacidad de poseer la forma o patrón abstracto o universal de una cosa sin *ser* ese tipo de cosa. Un objeto material que tenga la forma o patrón de un triángulo simplemente *es* un triángulo. En cambio, cuando contemplas lo que es ser un triángulo, también tú tienes la forma o patrón de triángulo, pero sin serlo tú mismo.

Volveremos enseguida a la noción de inteligencia, hablemos ahora un poco más sobre la causalidad. Hemos visto que cuando algo cambia o es producido, una potencia es actualizada, y que lo que la actualiza tiene que ser algo ya actual. Esto se llama a veces el *principio de causalidad*. Una observación adicional es que cualquier cosa que haya en un efecto tiene que estar de *algún* modo u otro en la causa, aunque no sea siempre del mismo modo. Y es que una causa no puede dar lo que no tiene. Esto se conoce como el *principio de causalidad proporcionada*.

Supongamos, por ejemplo, que te doy 20€. El efecto en este caso es que tienes 20€, y yo soy su causa. Pero sólo puedo serlo si tengo de entrada 20€ para dártelos. Ahora, puedo tenerlos de distintas maneras. Puede que tenga un billete de 20€ en mi cartera, o dos de 10€, o cuatro de 5€. O puede que no tenga dinero en la cartera, pero sí 20€ en mi cuenta bancaria y que te firme un cheque. O puede que ni siquiera tenga esto, pero soy capaz de tomar 20€ prestados de alguna otra persona, o trabajar para conseguirlos. O quizás un amigo mío tiene la llave de la imprenta del Tesoro de los EEUU y consigo que me imprima un billete oficial de 20€ para ti. O por tomar un escenario aún más rocambolesco, supongamos que de algún modo logro convencer al Congreso de aprobar una ley que me permita manufacturar personalmente mis propios billetes. Todo esto son distintas maneras en las que, en teoría, podría darte 20€. Pero si *ninguna* de ellas está a mi alcance, entonces no puedo dártelos.

De nuevo, esto son *distintos* modos en los que la causa puede tener lo que está en el efecto. Cuando yo mismo tengo un billete de 20€ y te lo doy, lo que está ahora en el efecto estaba en la causa *formalmente*, por utilizar un poco de jerga tradicional. Esto es, yo mismo era una instancia de la forma o patrón de «tener un billete de 20€», y

provoco que tú te conviertas en otra instancia de esa misma forma o patrón. Cuando no tengo el billete a mano pero sí 20€ en mi cuenta bancaria, podríamos decir que lo que está en el efecto estaba en la causa *virtualmente*. Y es que, aunque no tenía 20€ en el bolsillo, sí tenía el poder de conseguirlos. Y cuando consigo que el Congreso me conceda el poder de manufacturar billetes de 20€, podríamos decir (de nuevo, utilizando jerga tradicional) que tengo 20€ *eminentemente*. Porque, en este caso, no sólo tengo la capacidad de *adquirir* billetes de 20€ que ya existen, sino el poder más «eminente» de hacer que existan en primer lugar. Cuando se dice, pues, que lo que hay en un efecto tiene que estar de algún modo en su causa, lo que se quiere decir es que tiene que estar en su causa al menos «virtual» o «eminentemente», si no «formalmente».

Ahora, piensa una vez más en el actualizador puramente actual de la existencia de las cosas. Hemos visto que la existencia de *todo* lo que puede existir va a remontarse hasta esta causa única: es la causa de todo lo posible. Pero hacer que algo exista es precisamente causar un *tipo* particular de cosa: una piedra en vez de un árbol, por ejemplo, o un árbol en vez de un gato. Es decir, causar que algo exista es sencillamente causar algo que tenga una determinada *forma* o que encaje en un determinado *patrón*. Pero, como hemos dicho, la causa puramente actual de las cosas es la causa de todo lo posible: todo gato posible, todo árbol posible, toda piedra posible. Es, por este motivo, la causa de toda forma o patrón posible que algo pueda tener. Y hemos visto también que cualquier cosa que haya en un efecto tiene que estar, de un modo u otro, en su causa.

Si unimos todos estos puntos, lo que se sigue es que las formas o patrones de las cosas tienen que existir en el actualizador puramente actual, y tienen que existir de un modo completamente universal o abstracto, porque estamos hablando de la causa de toda cosa posible que se ajuste a cierta forma o patrón. Pero tener formas o patrones de este modo universal o abstracto es precisamente tener la capacidad que es fundamental para la inteligencia. Añadamos a esto que esta causa no lo es sólo de las cosas mismas, sino de sus distintas relaciones. Esto es, no es sólo la causa de los *hombres*, sino del hecho de que *todos los hombres son mortales;* no es sólo la causa de *este gato*, sino del hecho de que *este gato está en esta alfombra*; etcétera. Así, tiene que haber algún sentido en el que también estos efectos existan en la causa puramente actual, y tiene que ser de un modo que tenga que ver con la combinación de las formas o patrones que existen en ella. Es decir, esos efectos tienen que existir en la causa de una manera similar a como los *pensamientos* se dan en nosotros.

En resumen, lo que se da en las cosas causadas por el actualizador puramente actual *preexiste* en éste de modo parecido a cómo las cosas que producimos preexisten en nuestra mente como ideas o planes antes de que las hagamos. Existen, por tanto, en la causa puramente actual de modo *eminente* y *virtual*, aunque no *formal*. Y es que ella misma no es un gato ni un árbol (y no puede serlo, dado que es inmaterial), pero puede causar un gato, un árbol o cualquier otro ente posible. Pero no es sólo

inteligencia lo que podemos atribuirle. Considera que, al ser la causa inteligente de todo lo que existe o puede existir, no hay nada que esté fuera del alcance de sus pensamientos. Es, por tanto, todo-sapiente u *omnisciente*.

Podríamos decir mucho más: el tema de los atributos divinos merece que le dediquemos un capítulo entero, y eso haremos más adelante. Pero este esbozo debería dejar claro que cabe decir mucho acerca de la naturaleza de la primera causa y mostrar que encaja bastante bien con la descripción tradicional de Dios.

UNA PRESENTACIÓN MÁS FORMAL DEL ARGUMENTO

Resumamos lo dicho brevemente. Hemos visto que no cabe negar de modo coherente que el cambio ocurre, y que esto sólo puede ser así si las cosas tienen potencialidades que son actualizadas por algo que ya es actual. De este modo, el café caliente tiene la potencia de ser enfriado, y esa potencia es actualizada por la temperatura del aire que lo rodea. Hemos argumentado también que, mientras una serie *lineal* de cambios y cambiadores podría en principio extenderse hacia atrás en el tiempo sin comienzo, los miembros de esta serie dependen a cada momento de una serie *jerárquica* de actualizadores, y que esta serie ha de terminar en una causa o actualizador de su existencia que sea puramente actual. Y ahora hemos argumentado que esa causa tiene que ser *una, inmutable, eterna, inmaterial, incorpórea, perfecta, omnipotente, totalmente buena, inteligente* y *omnisciente*: esto es, que ha de tener los atributos divinos principales. En resumen, las cosas de nuestra experiencia sólo pueden existir a cada momento si son sostenidas en el ser por Dios.

Hasta ahora he presentado el argumento de modo informal y relajado para que sea fácil entenderlo, especialmente para aquellos lectores que no estén familiarizados con los tecnicismos de la filosofía académica. Pero una vez el núcleo general del razonamiento está claro, será útil resumirlo de modo más formal. Podríamos hacerlo como sigue:

1. El cambio es un rasgo real del mundo.
2. Pero el cambio es la actualización de una potencia.
3. Por tanto, la actualización de potencias es un rasgo real del mundo.
4. Ninguna potencia puede ser actualizada a menos que algo ya actual la actualice (el principio de causalidad).
5. Por tanto, todo cambio es causado por algo ya actual.
6. Que se dé cualquier cambio C presupone alguna cosa o sustancia S que cambia.
7. La existencia de S en cualquier momento dado presupone la actualización concurrente de la potencia de S para existir.
8. Por tanto, toda sustancia S tiene en todo momento algún actualizador A de su existencia.

9. La existencia de A en cualquier momento en el que actualiza a S presupone ella misma o bien (a) la actualización concurrente de su propia potencia para existir, o bien (b) que A es puramente actual.

10. Si la existencia de A en cualquier momento en el que actualiza a S presupone la actualización concurrente de su propia potencia para existir, entonces existe un regreso de actualizadores concurrentes que o bien es infinito, o bien termina en un actualizador puramente actual.

11. Pero tal regreso de actualizadores concurrentes constituiría una serie causal jerárquica, y tal serie no puede retroceder hasta el infinito.

12. Por tanto, o bien A es ella misma el actualizador puramente actual, o bien hay un actualizador puramente actual que termina el regreso que empieza con la actualización de A.

13. Por tanto, el hecho de que se dé C y, en consecuencia, de que exista S en cualquier momento dado presupone la existencia de un actualizador puramente actual.

14. Por tanto, hay un actualizador puramente actual.

15. Para que haya más de un actualizador puramente actual, tiene que haber algún rasgo diferenciador que uno de ellos posea y los otros no.

16. Pero sólo podría haber tal rasgo diferenciador si un actualizador puramente actual tuviera alguna potencia no-actualizada, lo cual, siendo puramente actual, no es así.

17. Por tanto, no puede haber tal rasgo diferenciador, y en consecuencia no puede haber más de un actualizador puramente actual.

18. Por tanto, sólo hay un actualizador puramente actual.

19. Para que este actualizador puramente actual fuera susceptible de cambio, tendría que tener potencias capaces de ser actualizadas.

20. Pero, siendo puramente actual, carece de toda potencia.

21. Por tanto, es inmutable o no susceptible de cambio.

22. Si este actualizador puramente actual existiera en el tiempo, entonces sería susceptible de cambio, lo cual no es así.

23. Por tanto, este actualizador puramente actual es eterno, existe fuera del tiempo.

24. Si el actualizador puramente actual fuera material, entonces sería mutable y existiría en el tiempo, lo cual no es así.

25. Por tanto, el actualizador puramente actual es inmaterial.

26. Si el actualizador puramente actual fuera corpóreo, entonces sería material, lo cual no es así.

27. Por tanto, el actualizador puramente actual es incorpóreo.

28. Si el actualizador puramente actual fuera imperfecto de cualquier modo, tendría alguna potencia no-actualizada, lo cual, siendo puramente actual, no es así.

29. Por tanto, el actualizador puramente actual es perfecto.

30. Que algo sea menos que totalmente bueno significa que tiene una privación, esto es, una carencia a la hora de actualizar algún rasgo propio suyo.

31. Un actualizador puramente actual, siendo puramente actual, no puede tener privación alguna.

32. Por tanto, el actualizador puramente actual es totalmente bueno.

33. Tener poder implica ser capaz de actualizar potencias.

34. Cualquier potencia que sea actualizada es actualizada o bien por el actualizador puramente actual, o bien por una serie de actualizadores que termina en el actualizador puramente actual.

35. Por tanto, todo poder deriva del actualizador puramente actual.

36. Pero ser aquello de lo que todo poder deriva es ser omnipotente.

37. Por tanto, el actualizador puramente actual es omnipotente.

38. Lo que sea que esté en un efecto está en su causa de algún modo, sea formal, virtual o eminentemente (el principio de causalidad proporcionada).

39. El actualizador puramente actual es la causa de todas las cosas.

40. Por tanto, las formas o patrones que se manifiestan en todas las cosas que causa tienen que estar de algún modo en el actualizador puramente actual.

41. Estas formas o patrones pueden existir o bien en el modo concreto en el que existen en las cosas individuales y particulares, o bien en el modo abstracto en el que existen en los pensamientos de un intelecto.

42. No pueden existir en el actualizador puramente actual en el mismo modo en el que existen en las cosas individuales y particulares.

43. Por tanto, tienen que existir en el actualizador puramente actual en el modo abstracto en el que existen en los pensamientos de un intelecto.

44. Por tanto, el actualizador puramente actual tiene intelecto o inteligencia.

45. Dado que son las formas o patrones de todas las cosas las que están en los pensamientos de este intelecto, no hay nada fuera del alcance de estos pensamientos.

46. Que no haya nada fuera del alcance de los pensamientos de una cosa significa que tal es omnisciente.

47. Por tanto, el actualizador puramente actual es omnisciente.

48. Por tanto, existe una causa puramente actual de la existencia de las cosas que es una, inmutable, eterna, inmaterial, incorpórea, perfecta, totalmente buena, omnipotente, inteligente y omnisciente.

49. Pero que haya tal causa de las cosas es justo lo que significa que Dios existe.

50. Por tanto, Dios existe.

ALGUNAS OBJECIONES REFUTADAS

Naturalmente, este argumento está llamado a despertar todo tipo de objeciones. Por ejemplo, la derivación de los atributos divinos asume toda una serie de presupuestos filosóficos que van a ser controvertidos. De nuevo, abordaré esta cuestión en mayor detalle en otro capítulo, donde responderé a las objeciones correspondientes. La intención de lo que se ha dicho hasta el momento es dar al lector un atisbo de cómo el argumento aristotélico nos lleva bastante más allá de una mera causa de la existencia del cambio. Es una objeción común, aunque enteramente infundada, a este tipo de argumentos decir que, incluso si consiguen llevarnos a una causa del mundo, no pueden contarnos lo suficiente acerca de su naturaleza como para justificar identificarla con la idea tradicional de Dios. Lo que hemos dicho hasta ahora sirve para mostrar cuán problemática es esta objeción, y hacia el final del libro resultará evidente que no tiene en absoluto fuerza alguna.

Hay varias críticas generales que suelen plantearse contra este tipo de argumentos, y serán abordadas en otro capítulo dedicado específicamente a ellas. Pero hay otras que han de ser tratadas ahora, sobre todo aquéllas que afectan a los aspectos distintivamente aristotélicos del argumento que acabamos de exponer.

Malentendidos comunes

Empecemos respondiendo a algunas objeciones comunes que a varios les pueden parecer obvias o incluso demoledoras, pero que de hecho carecen de toda validez y descansan sobre malentendidos descomunales. Por ejemplo, hay quien puede pensar que he estado argumentando que, si rastreamos la serie de causas hacia atrás en el tiempo, llegaremos al inicio del universo, la causa del cual es Dios. He intentado dejar bien claro que eso *no* es lo que estoy diciendo, pero hay personas tan acostumbradas a pensar en estos términos que leerán tal idea incluso en un argumento que explícitamente la rechaza. Y entonces pasarán a preguntar cómo podemos estar tan seguros de que el universo realmente tuvo un comienzo. Pero lo que he dicho, recordémoslo, es que incluso si una serie de cambios *no* tuviera ningún comienzo en el tiempo, incluso si el universo o el conjunto de universos se extendiera *para siempre* en el pasado, eso sería irrelevante para el argumento. Lo que éste dice es más bien que, para que las cosas existan *aquí y ahora*, y en cualquier momento, tienen que ser sostenidas en la existencia *aquí y ahora* por Dios.

De modo similar, hay quien puede suponer que el argumento procede a partir de la idea de que el universo entero ha de tener alguna causa. Y entonces objetarán que, incluso si esta o aquella parte del universo tiene una causa, no se sigue que todo el universo deba tener una. Pero, de hecho, la afirmación de que el universo como un todo tiene una causa *no* es una premisa del argumento que acabo de dar. Lo que he defendido es que, para que cualquier cosa particular exista en cualquier momento, Dios tiene que estar causando su existencia en ese momento. Para argumentar que Dios existe, no es necesario partir de que el universo tuvo un comienzo, ni de ninguna afirmación acerca del universo como un todo. Podemos empezar con cualquier objeto trivial y cotidiano que exista aquí y ahora –una piedra, una taza de café, lo que sea–, porque incluso para que exista esa única cosa, aunque sea por un instante, tiene que haber una causa puramente actual que la actualice en ese instante. Ahora, es cierto que dije que esto se aplica a todo lo que existe, con lo que sí hice una afirmación acerca del universo como un todo. Pero esto es una *consecuencia* del argumento, no una *premisa* suya.

Otra objeción de manual dice lo siguiente: si todo tiene una causa, ¿qué causó a Dios? Si decimos que Dios no tiene causa, entonces puede que haya otras cosas que tampoco tengan. El argumento, afirma el crítico, comete una falacia de alegato especial, porque hace una excepción arbitraria en el caso de Dios con respecto a una regla que aplica a todo lo demás. Pero, de hecho, esta objeción es muy mala, y el argumento no comete esta falacia. Para empezar, *no* descansa para nada en la premisa de que «*todo* tiene una causa». Lo que dice es que todo lo que *cambia* tiene una causa; o para ser más precisos, que *todo lo que va de la potencia al acto* tiene una causa. En segundo lugar, el argumento de ningún modo es arbitrario al decir que Dios no tiene causa. Pues la *razón* por la cual otras cosas requieren de una causa es precisamente porque tienen *potencialidades* que necesitan ser actualizadas. Por contraste, lo que es puramente actual no tiene potencialidades, y por eso no hay nada en él que necesite ser, o que pueda ser, actualizado. Naturalmente, pues, es justo aquello que no necesita tener, y que no podría tener, una causa.

Toda insistencia es poca por lo que respecta a la importancia de estos puntos. Algunos críticos están tan enamorados de la objeción de «Si todo tiene una causa, ¿qué causó a Dios?» que seguirán abrazados a ella incluso tras desenmascararla como dirigida contra un hombre de paja. Tratarán de sugerir, por ejemplo, que no hay ninguna diferencia significativa entre «*todo lo que va de la potencia al acto tiene una causa*» y «*todo tiene una causa*». Pero esto es tan estúpido como pretender que no hay ninguna diferencia significativa entre «*todo triángulo tiene tres lados*» y «*toda figura geométrica tiene tres lados*».

Intentarán también sugerir que el argumento evita decir que *todo* tiene una causa sólo como una manera *ad hoc* de esquivar la objeción. Pero hay tres problemas con esto. Primero, incluso si fuera verdad, eso no demostraría que la proposición «*Todo lo que va de la potencia al acto tiene una causa*» sea falsa, o que el argumento aristotélico

tenga algún fallo. Asumir que las motivaciones de una persona ponen en duda por sí mismas sus afirmaciones o argumentos es cometer una falacia *ad hominem*.

Pero, segundo, la sugerencia en cuestión es, desde un punto de vista histórico, sencillamente falsa. Por más de 2.300 años, desde Aristóteles hasta el día de hoy, pasando por Tomás de Aquino, las distintas versiones del argumento aristotélico han defendido no que todo tiene una causa, sino que todo lo que va de la potencia el acto tiene una causa. Esto no se inventó para esquivar la susodicha objeción. Esa *siempre* fue la premisa desde el principio.

Tercero, no hay en tal idea nada *ad hoc*. Se sigue de modo bastante natural del análisis aristotélico del cambio, con independencia de su aplicación a argumentos acerca de la existencia de Dios. Y uno difícilmente necesita creer en Dios para encontrar poco creíble la idea de que algo meramente potencial puede actualizarse a sí mismo. De hecho, lo único que es *ad hoc* aquí son los intentos desesperados de algunos críticos de salvar la objeción de «¿Qué causó a Dios?» a la vista de la abrumadora evidencia de que ataca una caricatura y carece de toda fuerza.

Hume, Kant y la causalidad

Aún así, el crítico puede insistir, siguiendo al filósofo empirista David Hume, que en teoría incluso las tazas de café, las piedras y otros objetos semejantes podrían existir sin una causa. Lo que he defendido es que toda potencia que pase al acto ha de ser actualizada por algo ya actual. ¿Pero no mostró Hume que es al menos concebible que algo pueda aparecer de la nada sin causa? Y en tal caso, ¿no podría algo ir de la potencia al acto sin nada actual que lo actualizara?

El problema es que Hume no mostró tal cosa. Lo que Hume tenía en mente es el tipo de caso en el que nos imaginamos un espacio vacío en el que algo aparece de repente: una piedra, o una taza de café, o lo que sea. Por supuesto, esto se puede imaginar. Pero no es lo mismo que concebir la piedra o la taza de café apareciendo de la nada sin causa. Como mucho es concebir que aparecen sin al mismo tiempo concebir su causa, y esto no tiene nada de especial. Podemos concebir una cosa como un trilátero –una figura plana cerrada con tres lados rectos– sin al mismo tiempo pensar en ella como un triángulo. Pero de aquí no se sigue que en la realidad pueda existir un trilátero que no sea al mismo tiempo un triángulo. Podemos pensar en un hombre sin pensar en lo alto que es, pero no se sigue que pueda existir un hombre sin una estatura específica. En general, pensar en A sin al mismo tiempo pensar en B no es lo mismo que pensar en A existiendo sin B. Pero entonces, incluso si puedo pensar en una piedra o una taza apareciendo de repente sin al mismo tiempo pensar en su causa, no se sigue que haya pensado en ella como carente de toda causa, y tampoco se sigue que pueda existir en la realidad sin causa alguna.

Por otra parte, y como señaló la filósofa Elizabeth Anscombe, para que Hume pueda construir su argumento tiene que contarnos por qué una taza apareciendo de repente en un espacio previamente vacío cuenta como un caso de algo *que empieza a*

existir, sea con o sin causa. ¿Por qué no deberíamos suponer, en cambio, que la taza ha sido transportada desde otro lugar? Hume tendría que añadir alguna cosa a su escenario que permitiera distinguir la taza empezando a existir de la taza siendo transportada. Pero entonces tiene un problema. Pues el único modo de distinguir el *empezar a existir* de la taza de su *ser transportada* es por referencia a las *causas* de estos distintos tipos de eventos. Su empezar a existir implica un tipo de causa (moldear un poco de porcelana o plástico, por ejemplo), mientras su ser transportada implica otro tipo de causa (alguien que la recoge y la mueve). Se suponía que el escenario de Hume tenía que eliminar la noción de una causa, pero para conseguir desarrollarlo en detalle necesita traerla de vuelta[7].

Por otro lado, no deja de ser irónico que un empirista cuestione el principio de causalidad, dado que está tan bien respaldado por la experiencia como podría estarlo cualquier otra proposición. Pues, en general, cuando buscamos las causas de algún fenómeno las encontramos, y cuando no (por ejemplo, con un asesinato no resuelto), tenemos razones para pensar que están ahí y que las encontraríamos sólo con que tuviéramos las pruebas pertinentes y más tiempo y recursos para llevar a cabo una investigación más minuciosa. Esto no es sólo lo que cabría esperar si el principio de causalidad es verdadero, sino que no es para nada lo que cabría esperar si fuera falso. Si fuera falso, como señala W. Norris Clarke, «no haría falta nada en absoluto para producir nada en absoluto: un elefante o un hotel podrían aparecer de repente en el jardín de tu casa, de la nada», y «que lo hicieran continuamente tendría que ser la cosa más sencilla del mundo»[8]. Pero, por supuesto, ésta no es la manera en que se comporta de verdad el mundo.

La mejor explicación de por qué el mundo funciona como funciona es que hay algo en la misma naturaleza de la potencia que requiere actualización por parte de otra cosa que ya sea actual: es decir, la mejor explicación es que el principio de causalidad es verdadero. El hecho de que solemos encontrar causas de lo que empieza a existir, y que ninguna cosa aparece de la nada sin causa aparente, sería un milagro si dicho principio fuera falso.

Una crítica alternativa podría apuntar, más que a David Hume, a Immanuel Kant. Aprendemos que las cosas tienen causas a partir de nuestra observación del mundo empírico. El ambiente que nos rodea enfría el café, el aire acondicionado enfría el ambiente, tú enciendes el aire acondicionado, etcétera. Pero incluso si reconocemos que el principio de causalidad se aplica dentro del mundo de nuestra experiencia, ¿por qué deberíamos suponer que cabe extenderlo más allá del mundo empírico, hasta un actualizador puramente actual de las cosas, algo que, precisamente por ser inmaterial y estar fuera del espacio y el tiempo, es inobservable?

Pero no es difícil responder a esta objeción. Es cierto que aprendemos el principio de causalidad a partir de nuestra experiencia del mundo, pero de esto no se sigue que no podamos aplicarlo más allá del mundo de nuestra experiencia. Pues el motivo por el que concluimos que las cosas de nuestra experiencia requieren causa no es *porque*

las experimentamos, sino más bien porque son meramente potenciales hasta que son actualizadas. Y el principio de que ninguna potencia puede actualizarse a sí misma es completamente general. Una vez lo hemos aprendido, podemos aplicarlo más allá de lo que hemos experimentado, y no hay motivo para dudar de que también cabe hacerlo más allá de lo que podríamos experimentar. (Compáralo con esto: aprendemos geometría euclídea a partir de estudiar dibujos de diversas figuras geométricas, por lo habitual trazados en tinta negra. Pero lo que aprendemos se aplica a figuras geométricas de todo color y, de hecho, también a las que no tengan ninguno. Pensar que el principio de causalidad se aplica sólo a las cosas que podemos experimentar es como pensar que la geometría euclídea se aplica sólo a las figuras que podemos ver).

Russell y la causalidad

Pero quizás el crítico apela, más que a la filosofía, a la ciencia. Son diversas las maneras en las que podría parecer que la ciencia ha socavado el principio de que todo lo que va de la potencia al acto tiene una causa. Por ejemplo, en su ensayo «Sobre la noción de causa», Bertrand Russel argumentó que «la ley de la causalidad [...] es una reliquia del pasado»[9]. La física, en opinión de Russell, muestra que no hay tal cosa como la causalidad, porque explica el mundo en términos de ecuaciones diferenciales que describen relaciones entre eventos, y estas ecuaciones no hacen referencia alguna a las causas: «En los movimientos de cuerpos que gravitan mutuamente no hay nada que pueda ser llamado causa y nada que pueda ser llamado efecto: lo único que hay es una fórmula»[10].

Pero existe un buen número de problemas con este argumento. De entrada, demostraría demasiado. Si el hecho de que algo está ausente de las ecuaciones de la física es suficiente para mostrar que no existe, entonces tendríamos que eliminar no sólo la causalidad, sino todo tipo de nociones fundamentales, incluyendo ideas esenciales para nuestra comprensión de la ciencia, que Russell necesita a la hora de hacer despegar su argumento. En palabras de Jonathan Schaffer:

> A este respecto, «evento», «ley», «causa» y «explicación» están todas en el mismo barco. Estos [...] términos sirven para permitir una comprensión sistemática de la ciencia, pero no aparecen ellos mismos en las ecuaciones. Desde este punto de vista, el argumento de Russell es semejante a la absurda afirmación de que las matemáticas han eliminado la variable, ¡porque el término «variable» no aparece en las ecuaciones![11]

Por otro lado, no está claro que la física esté realmente libre de nociones causales. Como argumenta el filósofo C. B. Martin, las partículas fundamentales descritas por la física nuclear tienen claramente propiedades *disposicionales*, esto es, tendencias a producir ciertos efectos cuando interactúan de cierto modo[12].

En tercer lugar, haya o no haya nociones causales en la física, ciertamente las hay en otras ciencias. Y que el resto de ciencias no pueden ser reducidas a la física es hoy algo aceptado de modo bastante amplio en la filosofía contemporánea. Esto es cierto

no sólo de las ciencias sociales, sino también de la biología[13], e incluso (algunos defienden) de la química[14]. Pero si el resto de ciencias nos dan conocimiento real acerca del mundo y hacen referencia a la causalidad, entonces ésta tiene que ser un rasgo real del mundo. Otro punto relacionado es que el naturalismo filosófico que aporta el fundamento intelectual al ateísmo moderno se articula y defiende típicamente, en la filosofía contemporánea, en términos de nociones causales. Los naturalistas de modo rutinario defienden teorías causales del conocimiento, de la percepción, del significado, etcétera. Pero si la causalidad es central de cara a la articulación y defensa del naturalismo, entonces el naturalista tiene que afirmar su existencia, haga o no haga la física referencia a ella.

De todos modos, el problema más básico con el argumento de Russell es que sencillamente no hay ningún motivo para suponer que la física no nos da nada cercano a una descripción exhaustiva de la realidad, y muchos para pensar lo contrario. Irónicamente, Russell mismo expuso este punto de modo elocuente en sus últimos trabajos:

> No siempre se comprende cuán excesivamente abstracta es la información que la física teórica nos puede dar. Sienta ciertas ecuaciones fundamentales que la capacitan para tratar con la estructura lógica de los sucesos, en tanto deja completamente ignorado cuál sea el carácter intrínseco de los sucesos que tienen tal estructura. […] Todo lo que la física nos procura son ciertas ecuaciones que expresan propiedades abstractas de los cambios. Pero en cuanto a qué es lo que cambia, y desde qué a qué cambia, sobre esto la física calla[15].

La física moderna centra su atención en aquellos aspectos de la naturaleza que pueden ser descritos en lenguaje matemático, abstrayendo de todo lo demás. Sus «matematizaciones», como Martin las ha llamado, implican llevar a cabo sólo una «consideración parcial» de los fenómenos estudiados[16]. Éste es el motivo por el que la física ha alcanzado un éxito predictivo y una precisión tan impresionantes: sencillamente no permite que entre en su caracterización de los fenómenos físicos ningún rasgo que no sea *susceptible* de predicción y descripción con precisión matemática. Si hay rasgos del mundo que pueden ser capturados por este método, entonces muy probablemente la física los va a encontrar. Pero, del mismo modo, si hay rasgos que no pueden ser capturados por este método, entonces está garantizado que *no* los va a encontrar. Deducir de su éxito predictivo la conclusión de que la física nos da una descripción exhaustiva de la realidad es, pues, cometer una falacia muy burda. Es como si dedujéramos, a partir del éxito de un detector de metales, que no existen rasgos no-metálicos en la realidad; o como si un estudiante, por el hecho de haber escogido sólo aquellas asignaturas en las que sabía que sacaría excelente, concluyera que no hay nada importante para aprender del resto; o como el razonamiento del borracho que, de su habilidad para encontrar cosas a la luz de la farola, deduce que las llaves que ha perdido no pueden estar en ningún otro lugar.

Dado que las ecuaciones de la física son, por sí mismas, *meras* ecuaciones, *meras* abstracciones, sabemos que tiene que haber algo más en el mundo que aquello que describen. Tiene que haber algo que haga que el mundo realmente se comporte de

acuerdo con esas ecuaciones, en lugar de con otras o con ninguna. Tiene que haber lo que el último Russell llamó el «carácter intrínseco» de las cosas que se relacionan del modo descrito por las ecuaciones. Tiene que haber, en sus palabras, *algo* «que cambia» y algo desde y hacia lo que cambia, algo respecto de lo cual, como Russell admitió, «la física calla». Ahora, si lo que las ecuaciones describen es realmente el cambio, entonces, como he argumentado, este cambio implica la actualización de una potencia. Pero actualizar una potencia es justo lo que significa ser una causa. Con lo cual la causalidad ha de estar entre los rasgos intrínsecos de las cosas descritas por la física.

Date cuenta de que, incluso si alguien se resistiera a atribuir cambio real y causalidad a la realidad física extramental, aún así tendría que atribuírselos a nuestra *experiencia* de ella, a través de la cual adquirimos la evidencia experimental y observacional en la que la física se basa. Una experiencia deja paso a otra: por ejemplo, la experiencia de preparar un experimento es seguida por la experiencia de observar los resultados. Esto implica (por todo lo que Russell ha podido mostrar) la actualización de una potencia, y por tanto causalidad. Es más, el mismo Russell acabó admitiendo que conocemos el mundo descrito por la física precisamente porque nuestras experiencias están *causalmente relacionadas* con ese mundo. Sabemos que hay algo ahí fuera que podemos estudiar científicamente justo porque el mundo físico produce en los órganos de nuestros sentidos determinados *efectos*.

Por tanto, contra el primer Russell, sencillamente no hay modo coherente de apelar a la física en apoyo de la idea de que la causalidad no es un rasgo real del mundo.

Newton y la inercia

A veces se sugiere que la ley de la inercia de Newton –de acuerdo con la cual un cuerpo en movimiento permanecerá así a menos que sea influido por fuerzas externas– muestra que el cambio podría suceder sin una causa. Hay mucho que se podría decir para responder a esta objeción, y la he abordado en detalle en otro lugar[17]. Para nuestros propósitos, bastarán los siguientes puntos. En primer lugar, lo que la ley de Newton describe son eventos ordenados en el tiempo: por ejemplo, el movimiento de las moléculas mientras el café da vueltas en una taza. Pero, como he enfatizado múltiples veces, el argumento que hemos estado examinando se pregunta en última instancia acerca de qué actualiza la potencia de una cosa para existir *en cualquier momento particular*. Se pregunta, por ejemplo, qué es lo que hace que en cualquier momento los componentes de una molécula de agua constituyan realmente una molécula tal, en vez de cualquier otra cosa. Dado que la ley de Newton presupone que existen cosas como las moléculas de agua, difícilmente puede explicar su existencia.

Aún más, como han argumentado diversos filósofos (y como veremos en otro capítulo), que algo siga una ley física –como la ley de la inercia– significa

sencillamente que es el *tipo de cosa* que se comporta de acuerdo con dicha ley. Es decir, hablar de «leyes de la naturaleza» es una especie de atajo para describir el modo en el que algo tenderá a comportarse dada su naturaleza, dada la forma o patrón que posee y que la distingue de otras cosas (por usar parte de la terminología introducida antes). Así, la ley de Newton es simplemente una descripción abreviada del modo en el que algo se comportará dada la naturaleza o forma que posee. ¿Pero qué es lo que hace que haya realmente cosas que tengan ese tipo de naturaleza o forma en vez de otra? ¿Qué hace que sea cierto que las cosas están gobernadas por la ley de la inercia en vez de por alguna otra ley? ¿Qué actualiza esa potencia, en concreto? La mecánica newtoniana difícilmente puede responder este tipo de preguntas. De nuevo, no tiene sentido apelar a la ley de Newton para explicar por qué existen las cosas que ella misma *presupone*.

Por último, está lo dicho más arriba de que la física sencillamente no nos da, para empezar, nada semejante a una descripción exhaustiva de la naturaleza, sino que abstrae de todo aquello que no pueda ser «matematizado» (por utilizar la expresión de Martin). Esto incluye las nociones de acto y potencia, y por tanto la de causalidad en el sentido aristotélico. La ley de Newton refleja esta tendencia, en la medida en que provee una descripción matemática del movimiento apropiada para propósitos predictivos sin preocuparse acerca de los orígenes del movimiento o de la naturaleza intrínseca de aquello que se mueve. De hecho, tal es probablemente el sentido central del principio de inercia. En palabras de James Weisheipl:

> Más que demostrar el principio, la ciencia mecánica y matemática de la naturaleza lo *asume* […] [y] las ciencias matemáticas tienen que asumirlo, si es que han de seguir siendo matemáticas. […] Las bases del principio de inercia descansan […] en la naturaleza de la abstracción matemática. El matemático tiene que comparar: una cantidad singular no le es útil para nada. A la hora de comparar cantidades, tiene que asumir la nulidad o irrelevancia básica de otros factores; si no, no puede darse certeza en su ecuación. Los factores que el matemático considera irrelevantes son […] el movimiento, el reposo, la constancia y la direccionalidad inalterada; sólo el *cambio* de estos factores tiene valor cuantitativo. Así, para el físico no son el movimiento y su continuación lo que necesita ser explicado, sino el cambio y el cese del movimiento –pues sólo éstos tienen valor en la ecuación. […]
>
> En la primera mitad del siglo XVII, los físicos intentaban encontrar una causa física para explicar el movimiento [de los cuerpos celestes]; Newton sencillamente aparcó esa cuestión y buscó dos cantidades que pudieran ser comparadas. En la física newtoniana no se trata de la causalidad, sino sólo de ecuaciones diferenciales que sean consistentes y útiles a la hora de describir los fenómenos. […]
>
> La esencia de la abstracción matemática […] tiene que dejar fuera de consideración el contenido cualitativo y causal de la naturaleza. […] Dado que la física matemática abstrae de todos estos factores, no puede decir nada acerca de ellos: no puede ni afirmar ni negar su realidad.[18]

Por tanto, no es sólo que la mecánica newtoniana *no* refute el principio de causalidad, sino que no *podría* refutarlo. Por recuperar analogías anteriores: no más que lo que podría decir sobre sus llaves el borracho que se queda debajo la farola, o sobre otras asignaturas el estudiante que sólo escoge aquéllas en las que sabe que sacará excelente, o no más que lo que un detector de metales puede decirnos acerca de la existencia de madera, roca y agua. Las objeciones contra el principio de causalidad que se basan en la primera ley de Newton, pues, ni siquiera llegan a estar bien formuladas, y el aristotélico está en su derecho de insistir en que, se interprete la

inercia como se interprete, tiene que hacerse compatible con el principio de causalidad, que captura niveles de la realidad más profundos que los que la física aprehende o puede aprehender.

Einstein y el cambio

A veces se pretende que Einstein, o al menos la construcción que Hermann Minkowski añadió a su teoría de la relatividad, mostró que el cambio es ilusorio. En este modelo del universo entendido como un bloque de cuatro dimensiones, el tiempo es análogo al espacio, de modo que el pasado y el futuro son tan reales como el presente, igual que los lugares lejanos son tan reales como los cercanos. Por tanto, dice el argumento, no se actualiza ninguna potencia. Nuestra experiencia consciente del mundo nos lo presenta *como si* estuviera cambiando –como si el momento presente desapareciera en el pasado y diera paso al futuro–, pero en realidad no hay cambio. *Objetivamente* hablando, el pasado y el futuro existen exactamente del mismo modo que el presente.

Ahora, tales afirmaciones son controvertidas incluso entre los físicos, pero para nuestros propósitos no hace falta resolver ese debate[19], pues incluso si supusiéramos, por avanzar la discusión, que el cambio no ocurre en el mundo físico objetivo, de aquí no se seguiría que el principio «*todo lo que va de la potencia al acto tiene una causa*» no tiene aplicación alguna, y esto por dos motivos.

Primero, porque la física, incluyendo la teoría de la relatividad, descansa sobre la evidencia empírica de la observación y la experimentación, que implica que los científicos tienen determinadas experiencias, como formular una predicción y después ponerla a prueba por medio de la observación, moverse de un estado de ignorancia a un estado de conocimiento, etcétera. Pero todo esto supone cambio. Por tanto, si no hay cambio alguno, entonces no hay tampoco tal cosa como tener las experiencias que proveen de evidencia empírica a cualquier teoría científica en nombre de la cual quepa tomar la posición de que no existe el cambio. Así, como ha señalado el filósofo de la ciencia Richard Healey, la visión de que la física muestra que todo cambio es ilusorio es incoherente[20]. Lo máximo que se podría pretender es que el cambio sólo existe en la mente, pero no en la realidad extramental. Lo que *no* puede decirse de modo coherente es que no haya cambio *en absoluto*. Pero si el cambio existe al menos en la mente, entonces hay algo de actualización de potencias, y esto es todo lo que hace falta para que el argumento aristotélico despegue.

Segundo, incluso si el cambio *no* existiera en el mundo físico, ni en la mente, ni en ningún sitio, aún así no se seguiría que tampoco existe la *actualización de potencias*. Pues, como he argumentado, no es sólo el *cambio* de una cosa lo que implica actualización de potencias, sino *su misma existencia en cada momento*. Por tanto, incluso si no hay cambio o actualización real *en* un universo einsteiniano tetradimensional, la mera existencia de ese universo como un todo –en un único instante atemporal, por así decirlo– *implicaría* la actualización de una potencia y, por

tanto, la existencia de un actualizador distinto de ese mismo mundo. Tendría que haber una causa del hecho de que *ese* tipo de mundo, y no otro, fuera actual. De modo similar, incluso si no hubiera cambio en la mente humana, aún así tendría que haber una causa de la existencia actual de la mente.

En resumen, igual que la ley de la inercia de Newton, la relatividad de ningún modo socava el principio de que «*todo lo que va de la potencia al acto tiene una causa*». Lo máximo que hace es afectar a *cómo* aplicamos este principio, pero no a *si* tenemos que aplicarlo[21].

La mecánica cuántica y la causalidad

Lo mismo debe decirse en respuesta a objeciones que apelan a la mecánica cuántica. Hay al menos tres objeciones de este tipo. La primera es que el carácter no-determinista de los sistemas cuánticos es incompatible con el principio de causalidad. La segunda es que las desigualdades de Bell implican que hay correlaciones sin explicación causal[22]. La tercera es que las teorías del campo cuántico muestran que hay partículas que pueden empezar a existir y dejar de existir al azar.

Respecto de la objeción que parte del indeterminismo, a veces se señala que la interpretación de variable oculta de de Broglie-Bohm aporta un modo determinista de entender los sistemas cuánticos[23]. Pero desde un punto de vista aristotélico, es un error suponer de entrada que la causalidad implica el determinismo. Para que una causa sea suficiente para explicar su efecto, no es necesario que lo cause de modo determinista: sólo es necesario que haga al efecto inteligible. Y esta condición se satisface en una interpretación no-determinista de la mecánica cuántica. En palabras de Robert Koons:

> De acuerdo con la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica, toda transición de un sistema tiene antecedentes causales: el estado cuántico de la onda anterior (en el caso de la evolución de Schrödinger) o el estado cuántico de la onda anterior sumado a la observación (en el caso del colapso del paquete de ondas)[24].

Por lo que respecta a la objeción que parte de las desigualdades de Bell, a veces se sugiere que puede ser respondida concediendo que las influencias causales puedan viajar más rápido que la luz[25], o permitiendo la causalidad retrospectiva o un marco de referencia absoluto, o postulando una ley por la cual dichas correlaciones tengan lugar[26]. A la objeción de que hay partículas que pueden aparecer y desaparecer porque sí en el vacío cuántico, Alexander Pruss responde que aquí también cabría proponer una teoría de variable oculta o, de modo alternativo, decir que es el sistema descrito por las leyes del campo cuántico el que causa dichos eventos, aunque de modo indeterminista[27].

Por supuesto, todas estas propuestas despiertan muchas preguntas, y la interpretación de la mecánica cuántica es, en cualquier caso, algo notoriamente controvertido. Pero esto nos lleva al punto fundamental, que ya señalamos en respuesta a la objeción de la ley de la inercia. En palabras de Weishepl: «La esencia de

la abstracción matemática […] tiene que dejar fuera de consideración el contenido cualitativo y causal de la naturaleza. […] Dado que la física matemática abstrae de todos estos factores, no puede decir nada acerca de ellos; no puede ni afirmar ni negar su realidad»[28]. Esto es tan cierto de la mecánica cuántica como de la newtoniana. Lo que tenemos es lo que Martin llama una «consideración parcial» de la realidad material por medio de su «matematización». Como dice Russell, la física deja «completamente ignorado […] el carácter intrínseco» de aquello que describe en términos de estructura matemática[29].

Por tanto, que la cuántica no asigne una causa a un fenómeno sencillamente no implica que no la haya, dado que *ni siquiera* una teoría física *completa* podría capturar todos los aspectos del fenómeno que está describiendo. Que algo no esté en una representación de la naturaleza no equivale a representar que no está en la naturaleza. Que falte en la representación ni siquiera convierte en *probable* que falte en la naturaleza si ya sabemos de modo independiente que la representación lo va a dejar fuera incluso si está ahí. Por eso, si un artista representa una escena en blanco y negro, el hecho de que no haya color en el cuadro no muestra que no había color en la escena misma. La ausencia de color de la imagen es un resultado del método del artista, no una característica del fenómeno representado. De modo similar, la «matematización» a la que la física se confina, por su propia naturaleza, *ya* deja fuera la potencialidad y otras nociones esenciales de la causalidad como la entiende el aristotélico. Es el *método* el que drena de causalidad el mundo, siendo la mecánica cuántica algo así como un caso límite. La interpretación tetradimensional de la relatividad sería otro caso límite, con una imagen del mundo en la que no hay cambio ni potencia. En ambos casos tenemos teorías físicas que nos revelan no si la causalidad existe en el mundo, sino qué tipo de representación del mundo obtenemos al dejar de lado consistentemente nociones causales. Sacar de tales teorías conclusiones filosóficas acerca de la causalidad es confundir abstracciones por realidades concretas. Como sucedía con la crítica a partir de la inercia, pues, la objeción que acude a la mecánica cuántica ni siquiera está bien formulada.

Vale la pena añadir que hay incluso un sentido en el que la mecánica cuántica, si es que tiene alguna consecuencia para la causalidad en absoluto, en realidad apunta *hacia* la posición aristotélica, más que en su contra. Para ver cómo, pensemos una vez más en la analogía del artista que dibuja en blanco y negro. De nuevo, el cuadro por sí mismo no nos da ninguna prueba de que no había color en la escena representada, dado que sabemos que el uso exclusivo de materiales en blanco y negro por parte del artista nunca capturaría el color incluso si estuviera allí. Pero el uso de estos materiales podría indicar que *sí* hay color en tal escena, del siguiente modo. Estamos familiarizados con los dibujos que representan un contorno pintándolo con tinta negra: el de una cara, por ejemplo, como se hace en un cómic. En lo que se conoce como «fijar el color», ciertos contornos de una obra acabada se dibujan no con tinta negra, sino sólo con el color que será añadido posteriormente al esbozo en blanco y

negro. Así, este esbozo inicial puede no incluir el contorno de uno de los lados de un objeto, trazándolo en cambio con el color que se añadirá posteriormente al conjunto. Si contempláramos sólo la obra de arte inacabada, en la que el color está ausente, este lado en concreto no lo veríamos, y tampoco, por consiguiente, esa parte del objeto. Pero podríamos, no obstante, inferir a partir de los contornos en negro que el resto del objeto –la parte que mostrará la obra en color– tiene que estar presente en la escena dibujada. Por ejemplo, podríamos deducir a partir de la presencia de diversas rectas y sombras que aquello que está siendo representado es un cubo, y deducir dónde irían los bordes que faltan. El espectador puede «rellenar» mentalmente lo que falta de la obra, lo que el cuadro acabado y en color habría representado.

Lo que estoy sugiriendo es que la mecánica cuántica y las teorías físicas en general son como la obra de arte en blanco y negro, y que en unión con principios metafísicos aristotélicos, como el principio de causalidad, son como esa misma obra una vez se completa en color. Y hay un sentido en el que la cuántica puede ser entendida como la obra en blanco y negro a la que se le añade una «fijación del color»: una obra de arte cuyas líneas no muestran, pero que no obstante sugieren, al menos de modo parcial, la presencia de causalidad en la realidad que está siendo representada. En particular, como sugirió Werner Heisenberg, la cuántica apunta a algo así como la noción aristotélica de potencia. Considerando las «expectativas estadísticas» que la cuántica asocia con el comportamiento de un átomo, Heisenberg escribió:

> Uno quizás podría llamarlo una tendencia o posibilidad objetiva, una «potentia» en el sentido de la filosofía aristotélica. De hecho, creo que el lenguaje utilizado por los físicos cuando hablan de eventos atómicos produce en sus mentes nociones similares a ese concepto. Así, los físicos se han ido acostumbrando gradualmente a pensar en las órbitas electrónicas, etc., no como realidad, sino más como un tipo de «potentia»[30].

Podríamos decir que la cuántica se acerca a la noción de potencia sin acto, en la medida en que representa –con su indeterminismo, sus desigualdades de Bell y la idea de partículas que aparecen en el vacío cuántico– la actualización de potencias sin aquello que las actualiza[31]. Y al mismo tiempo, la interpretación tetradimensional de la relatividad se acerca a la noción de acto sin potencia. Ahora, dado que la causalidad implica la actualización de una potencia, toda descripción que deje fuera cualquiera de los dos aspectos va a dejar fuera también la causalidad. En el caso del universo-bloque, lo que se deja fuera es cualquier potencia que necesite ser actualizada; en el caso de la cuántica, cualquier cosa que actualice la potencia. En ambos casos, lo que está ausente lo está no porque falte en la realidad, sino porque está llamado a faltar en una descripción consistentemente matematizada de lo real.

Por último, igual que con la inercia, las objeciones que recurren a la mecánica cuántica apelan a las leyes de la física. Y como ya ha sido señalado, para el aristotélico una ley física es una descripción abreviada del modo en el que una cosa se comportará dada su naturaleza o forma. Así, explicar algo en términos de las leyes de la física difícilmente es una *alternativa* a explicarlo en términos de la actualización de

una potencia. Pues, ¿qué es lo que hace que realmente haya cosas con esa naturaleza o forma en vez de otra? ¿Qué hace que sea cierto que las cosas están gobernadas por las leyes de la mecánica cuántica en vez de por otras distintas? ¿Qué actualiza esa potencia, en concreto?

Consideremos la desintegración radiactiva, que suele ser vista como indeterminista y que, por ende, es utilizada habitualmente para poner en cuestión el principio de causalidad. En particular, veamos este ejemplo del filósofo de la ciencia Phil Dowe:

> Supón que tenemos un átomo de plomo inestable, por ejemplo Pb^{210}. Dicho átomo puede desintegrarse, sin interferencia externa, por desintegración alfa en un átomo de mercurio Hg^{206}. Supón que la probabilidad de que suceda esto en el siguiente minuto es *x*. Entonces
>
> $$P(E|C) = x$$
>
> donde C es la existencia del átomo de plomo en un determinado momento t_1, y E es la producción del átomo de mercurio en el minuto inmediatamente subsiguiente a t1[32].

Desde un punto de vista aristotélico, lo que está sucediendo aquí es simplemente que el Pb^{210} se comporta, igual que el resto de objetos naturales, de acuerdo con su forma o naturaleza. El cobre, dada su forma o naturaleza, conducirá electricidad; un árbol, dada su forma o naturaleza, echará raíces en la tierra; un perro, dada su forma o naturaleza, tenderá a perseguir gatos y ardillas. Y el Pb^{210} es el tipo de cosa que, dada su forma o naturaleza, es tal que hay una probabilidad *x* de que se desintegre en el siguiente minuto. La desintegración no es determinista, pero eso no implica que sea ininteligible. Se fundamenta en *lo que es ser* Pb^{210} en contraposición a cualquier otra cosa, esto es, se fundamenta, de nuevo, en la naturaleza o forma del Pb^{210}. Esto es lo que la filosofía aristotélica llamó la «causa formal» de una cosa. Existe también una «causa eficiente» o generadora: a saber, lo que sea que originalmente generó el átomo de Pb^{210} en algún punto del pasado (fuera cuando fuera). Y, más relevante para nosotros, existe también una causa eficiente más profunda *que mantiene el átomo de* Pb^{210} *en la existencia aquí y ahora*. Que algo exista aquí y ahora como un átomo de Pb^{210}, con su tendencia no-determinista a desintegrarse, más que como cualquier otra cosa o que no existir en absoluto, presupone ello mismo la actualización de una potencia. Y esa actualización tiene que tener una causa en algo que ya sea actual. Así, apelar al carácter indeterminista de la desintegración radiactiva de ningún modo elimina la causalidad que requiere un actualizador puramente actual. Sencillamente ejemplifica que algunas situaciones causales son más complejas que otras[33].

Dowe señala aún otro punto que refuerza la conclusión de que ejemplos como los del Pb^{210} lo único que muestran es que no toda la causalidad es determinista, pero no que no haya causalidad en absoluto en la desintegración radiactiva:

> Si meto un cubo de Pb^{210} en el cuarto y acabas enfermo por radiación, entonces sin duda alguna soy responsable de ello. Pero en este tipo de situación, no puedo ser moralmente responsable de un acción de la cual no soy causalmente responsable. Ahora, la cadena causal que une mi acción y tu enfermedad involucra una relación constituida por múltiples conexiones como la que acabo de describir [en el fragmento citado más arriba]. Por tanto, pretender que C no causa E sobre la base de que no hay entre ambos ningún enlace determinista implicaría que no soy moralmente responsable de que acabes enfermo. Lo cual es de enfermos[34].

Dowe también señala que «los científicos describen tales ejemplos de desintegración como casos de *producción* de Hg^{206} […] [y] ‘producción’ es prácticamente un sinónimo de ‘causalidad’»[35]. Esto suena paradójico sólo si confundimos falazmente la causalidad determinista con la causalidad como tal.

¿Ciencia obsoleta?

A veces se pretende que, incluso dejando de lado consideraciones acerca de la inercia, la relatividad y la mecánica cuántica, los argumentos del tipo que he estado defendiendo descansan sobre presupuestos científicos obsoletos. Algunas veces esta objeción toma la forma de una declaración grandilocuente, según la cual el aristotelismo como cosmovisión general ya fue refutado hace tiempo por la ciencia moderna. Así (se concluye), un argumento aristotélico acerca de la existencia de Dios es hoy igual de relevante que una astronomía aristotélica. El problema con estas objeciones es su escaso rigor intelectual, pues mezclan temas que han de mantenerse separados. «Aristotelismo», como etiqueta para el sistema de pensamiento contra el cual se rebelaron los filósofos y científicos modernos, se extiende a una enorme variedad de ideas y argumentos filosóficos, científicos, teológicos y políticos. Es cierto que determinadas tesis específicamente científicas asociadas con el aristotelismo medieval han sido refutadas por la ciencia moderna, como el geocentrismo, la antigua teoría de los elementos y la idea de que los objetos tienen lugares concretos hacia los que se mueven por naturaleza. Pero de esto sencillamente no se sigue que *toda* idea que pueda ser caracterizada de «aristotélica» haya sido igualmente refutada por la ciencia. Por ejemplo, la ciencia de ningún modo ha refutado la idea de que el cambio implica la actualización de una potencia, que es una tesis filosófica o metafísica, más que científica. Por el contrario, como ya he señalado, dado que la misma actividad de la ciencia presupone la existencia del cambio (en la medida, por ejemplo, en que la observación y la experimentación presuponen la transición de una experiencia perceptiva a otra), el aristotélico argumentaría que cualquier teoría científica posible presupone la actualización de potencias. En otro capítulo discutiré más en detalle las maneras en las que la ciencia descansa sobre fundamentos filosóficos o metafísicos que sólo el filósofo, y no el científico, puede justificar racionalmente. Los argumentos defendidos en este libro descansan sobre estos fundamentos metafísicos, más profundos y seguros desde un punto de vista racional, y no en tesis que puedan ser en principio socavadas por la ciencia natural.

Otras veces, en cambio, la susodicha objeción ataca los ejemplos concretos usados en este tipo de argumentos por descansar sobre presupuestos científicos erróneos. Por ejemplo, en la presentación informal del argumento hablé de una mesa que sostenía una taza de café, y que sólo podía hacer tal cosa porque estaba, a su vez, siendo sostenida por el suelo. Pero alguien familiarizado con el libro *La naturaleza del mundo físico*, de Arthur Eddington, podría concluir que estamos ante un ejemplo defectuoso. Como es sabido, Eddington empieza su libro contrastando el modo en el que el

sentido común entiende una mesa con cómo la describe la ciencia moderna[36]. El sentido común considera la mesa como un solo objeto extenso y sustancial. La física, en cambio, la describe como una nube de partículas, en su mayoría espacio vacío. Cuando un objeto descansa sobre la mesa, la razón por la cual no cae a través de esta nube de partículas es que éstas continuamente chocan contra su parte inferior y lo mantienen así a un nivel estable. Pero el objeto mismo es también esencialmente una nube de partículas que chocan contra la mesa. Por tanto (podría decir la objeción), la imagen de sentido común del suelo sosteniendo una mesa que sostiene una taza simplemente tiene los detalles científicos mal, con lo que un argumento que apele a tales ejemplos estará pobremente fundamentado.

Pero a pesar del halo ficticio de exquisitez científica, estas objeciones son en realidad bastante absurdas. Uno de los problemas es que presuponen que la imagen de sentido común del mundo y la descripción dada por la física están en competición, como si no pudiéramos aceptar ambas y tuviéramos que elegir una de las dos. Y esta suposición es, como mínimo, controvertida[37]. Que el suelo, la mesa y la taza estén hechos de partículas que chocan las unas con las otras simplemente no implica que, al fin y al cabo, no sea cierto que el suelo sostiene la mesa y la mesa, la taza. Por sí mismos y sin mayor argumentación, el tipo de detalles descritos por Eddington sólo nos dan el mecanismo por el cual sucede tal cosa.

Observemos también cómo de selectiva es esta objeción. Cuando un ingeniero explica lo gruesa que tiene que ser una base de hormigón para sostener un edificio, o cuando un médico describe cómo un disco herniado es incapaz de sostener la columna vertebral, nadie se mete en minucias sobre la física de partículas para decir que en realidad lo que pasa es que las partículas que forman el hormigón y el edificio, o el disco y la columna, están chocando unas con otras mientras viajan por un espacio que en su mayoría es vacío. Nadie pretende que, por culpa de esto, la ingeniería y la medicina descansen sobre nociones científicamente obsoletas. Se entiende que estos detalles de la física son irrelevantes con respecto a lo que están diciendo el ingeniero y el médico, y que por tanto, para sus propósitos, pueden ser tranquilamente ignorados. Pero entonces es puro alegato especial pretender que un argumento acerca de la existencia de Dios que apele a ejemplos similares sí es, de algún modo, sospechoso desde un punto de vista científico.

Pero hay un problema aún más grave. Incluso si *hubiera* algún conflicto entre la física moderna y la descripción de sentido común de la mesa y la taza o la cadena y la lámpara, esto no socavaría de ningún modo el argumento aristotélico acerca de Dios. Pues los detalles científicos en cuestión son completamente irrelevantes por lo que respecta al objetivo de los ejemplos, que es introducir nociones como la actualización de potencialidades y la distinción entre una serie jerárquica y una serie lineal. Y estas ideas tienen aplicación tanto si pensamos en términos de mesas sosteniendo tazas, de nubes de partículas chocando unas con otras o en otros términos completamente

distintos. Los detalles científicos en cuestión afectarán sólo a *cómo* utilizamos estas nociones, no a *si* tenemos que utilizarlas.

Aquí vemos de nuevo cómo de selectivas son estas acusaciones de mala ciencia contra los argumentos teístas. Cuando un físico ilustra algo pidiendo que imaginemos lo que nos pasaría si cayéramos en un agujero negro o cabalgáramos sobre un rayo de luz, a nadie le parece inteligente responder que los fotones son demasiado pequeños como para sentarse en ellos o que la gravedad nos desgarraría mucho antes de llegar al agujero negro. Todo el mundo entiende que estas objeciones serían pedantes y pasarían por alto completamente lo que el físico está intentando decir. Pero criticar ejemplos como los de la mesa sosteniendo la taza porque ignoran el aspecto de la situación desde el punto de vista de la física de partículas es igual de pedante y trivial, y seguiría siéndolo incluso si *hubiera* un conflicto entre la física y el sentido común.

¿Son reales las series jerárquicas?

Hay otra objeción a partir de la ciencia que el crítico puede intentar plantear. He dicho que cualquier paso en una serie lineal de causas y efectos que se extiende a través del tiempo presupone una serie causal jerárquica más fundamental cuyos miembros existen todos juntos en ese momento concreto. ¿Pero hay acaso causas y efectos que existan simultáneamente de este modo? Es verdad que en nuestro día a día nos expresamos como si existieran. Decimos, por ejemplo, que cuando uno empuja una piedra con un palo, el movimiento del palo y el de la piedra son simultáneos. ¿Pero no es esto cierto sólo en un sentido laxo? Si lo midiéramos con instrumentos de precisión, ¿no veríamos una ligera diferencia de tiempo entre el movimiento del palo y el de la piedra? O, por poner un ejemplo utilizado anteriormente, ¿no habría una ligera diferencia de tiempo entre el movimiento de las partículas de la mesa y el de las de la taza, de modo que el hecho de que la taza esté siendo sostenida en esa posición no es exactamente simultáneo con lo que está ocurriendo en la mesa? Aún más, ¿no pone en duda la teoría de la relatividad toda esta idea de lo simultáneo?

La primera de varias respuestas posibles consiste en señalar que es sencillamente un error pensar que *simultáneo* implica *instantáneo*. Un evento como el de alguien utilizando un palo para mover una piedra se extiende a lo largo del tiempo, en vez de suceder en un único instante. Pero decir que el movimiento del palo y el de la piedra son simultáneos no es, de entrada, decir que ocurren en un único instante. Significa, más bien, que el palo moviendo la piedra y la piedra siendo movida por el palo forman parte de un mismo evento, dure éste lo que dure. Como señaló Clarke (citando un ejemplo distinto): «Ciertamente me toma tiempo empujar una silla por la habitación, pero no hay tiempo entre mi empujar la silla y la silla siendo empujada»[38].

Hume pensaba que una causa y su efecto están siempre separados en el tiempo, pero, como argumentan Stephen Mumford y Rani Lill Anjum, los ejemplos estándar

utilizados en apoyo de esta opinión no son convincentes[39]. Por ejemplo, decir (como quizás lo haría un seguidor de Hume) que el movimiento de la bola de billar A causa el movimiento consiguiente de la bola de billar B no es del todo exacto, ya que el movimiento de A podría haber sido detenido antes de tener ninguna influencia causal sobre B, y el movimiento de B puede continuar o no con independencia de la continua presencia de A. Es sólo en el punto de impacto donde hay realmente algo de causalidad con respecto a A y B. Pero A impactando con B y B siendo impactada por A no están separados en el tiempo. Son sencillamente el mismo evento. Tampoco es del todo correcto hablar (como lo haría un humeano) de que el *lanzamiento de un ladrillo* causa *la ruptura del vidrio*. La causa inmediata es más bien el empujar del ladrillo contra el vidrio y el efecto es el ceder del vidrio, y estos dos (a diferencia de los anteriores) no están separados temporalmente, sino que son partes de un mismo evento. Por supuesto, el movimiento de la bola de billar A y el lanzamiento del ladrillo son relevantes desde un punto de vista causal, y hay un sentido perfectamente legítimo en el que podemos hablar de ellos como causas de los susodichos efectos. Pero no son sus causas *inmediatas*, y las causas *inmediatas* son siempre simultáneas con sus efectos.

Pero todo esto (podría objetarse), ¿no tendría la consecuencia absurda de que no hay cadenas causales extendidas en el tiempo, porque todas las causas y todos los efectos serían simultáneos? No. En primer lugar, recordemos que «simultáneo» no implica «instantáneo». El evento único en el que una causa genera su efecto puede tener lugar en el transcurso de segundos, minutos, horas o incluso mucho más. (Piensa en un alfarero dando forma a un jarrón, un terrón de azúcar disolviéndose en agua o una estufa calentando una habitación). Además, en palabras de Mumford y Anjum, tenemos que «[distinguir], por un lado, los episodios causales que forman parte de un solo proceso de, por el otro, los procesos causales que son posibilitados por capacidades instanciadas en procesos anteriores»[40]. Considera, por tomar su ejemplo prestado, un terrón de azúcar disolviéndose en un vaso de té, seguido diez minutos después por el té siendo bebido, seguido a su vez por su conversión en energía tras alcanzar el estómago. Cada uno de estos tres eventos es un proceso causal, pero no están relacionados entre sí causalmente *en el sentido* en el que la causalidad tiene lugar *dentro* de cada uno de ellos. Es decir, el azúcar disolviéndose en el té es un proceso causal, pero no produce, a su vez, el hecho de que el té sea bebido. Más bien da lugar a un conjunto de condiciones que, diez minutos después, juegan cierto papel en el proceso causal separado de beber el té. Y el hecho de que el té sea bebido tampoco causa su transformación en energía. En vez de esto, lo que sucede es que uno de los procesos causales prepara las condiciones para el siguiente (incluso si en este caso hay un solapamiento temporal parcial entre ambos). Lo que no tenemos es un proceso produciendo otro que produce otro *en el sentido* en que (digamos) el agua y la estructura molecular del terrón de azúcar producen su disolución. En este último proceso, la causa y el efecto son simultáneos. Pero dado que el acto de disolución del té no es en el mismo sentido causa de que el té sea bebido, no se da

entre ellos simultaneidad y, por tanto, esta larga serie de eventos (el azúcar disolviéndose, el té siendo bebido, el té transformado en energía) no colapsa en un gran evento causal simultáneo.

A pesar de esto, aún cabría objetar: ¿no ha refutado Einstein la pretensión de que las causas y los efectos son simultáneos, en la medida en que la relatividad especial sostiene que el hecho de que dos eventos separados espacialmente sean simultáneos es relativo al marco de referencia del observador? No, porque los casos que hemos estado considerando son precisamente aquéllos en los que un efecto y su causa inmediata forman parte del *mismo* evento, más que de eventos distintos, y los ejemplos a los que hemos apelado tienen que ver con causas y efectos que ocupan el *mismo* lugar espacial, más que ubicaciones distintas. Por tanto, la relatividad es irrelevante[41].

En cualquier caso, como he enfatizado más arriba, aunque fue el análisis del cambio el que nos llevó a la distinción entre el acto y la potencia, ésta tiene aplicación no sólo respecto de los cambios que las cosas experimentan a través del tiempo, sino también respecto de su misma existencia en cada momento de tiempo. Así, preguntar acerca de la duración de los eventos en los que el cambio ocurre y acerca de si ninguno de ellos es simultáneo no tiene, en el fondo, trascendencia. Podríamos ignorar todo eso y centrarnos simplemente en la mera existencia de una cosa, como el agua de nuestro ejemplo. Pues incluso su propia existencia –el hecho de que sus átomos formen agua en vez de cantidades discretas de oxígeno e hidrógeno– implica la actualización de una potencia y requiere, por tanto, algo que la actualice.

Señalé también que lo que hace que tal serie causal sea jerárquica en vez de lineal no es de por sí la simultaneidad, sino más bien el hecho de que todos los miembros distintos del primero tienen su poder causal de modo *derivado* o *instrumental*, en vez de inherente o «incorporado». Éste es el motivo por el que una serie lineal de causas puede en principio extenderse hacia atrás infinitamente, mientras una serie jerárquica no. Dado que cada miembro en una serie lineal tiene el poder causal de modo inherente, más que derivado, no hay necesidad de rastrear la acción de ninguno de ellos hasta un primer miembro que le imparta su poder para actuar[42]. Por tanto, dicha serie no necesita tener un principio. Por contraste, una serie jerárquica es tal precisamente en la medida en que todo miembro distinto del primero puede actuar sólo porque su poder para hacerlo le es impartido desde fuera. Si D actualiza a C sólo en la medida en que C está siendo actualizado por B y B, a su vez, por A, entonces hasta que no lleguemos a algo que pueda actualizar todo lo demás sin tener que ser él mismo actualizado –esto es, algo que pueda impartir poder causal sin tener que derivarlo él mismo–, entonces no habremos explicado realmente nada. Simplemente estaremos cambiando de sitio la pregunta. Un primer actualizador que sea la fuente del poder actualizador del resto es la condición previa para que pueda haber, para empezar, una serie jerárquica. Una serie jerárquica que careciera de ese primer

miembro sería como un instrumento que no fuera el instrumento *de* nada, una serie de causas con poder *derivado* sin nada *de lo cual derivarlo*.

Como esto indica (y como ya señalé), lo que significa una «primera» causa en este contexto no es meramente «la causa que va antes que la segunda, la tercera, la cuarta, etcétera», o «la que resulta que está a la cabeza de la cola». Más bien, una «primera causa» es aquélla que tiene poder causal de modo *no*-derivado o «primario», en contraste con aquéllas que lo tienen sólo de modo derivado o «secundario». Así, incluso si por el bien de la discusión concediéramos que puede haber una serie jerárquica infinitamente larga –D actualizado por C, que es actualizado por B, que es actualizado por A, y así hasta el infinito–, aún así tendría que haber una fuente de poder causal *fuera* de la serie que se lo impartiera al conjunto. De nuevo, un pincel infinitamente largo seguiría sin poder moverse a sí mismo, dado que la madera de la que está hecho no tiene ningún poder de movimiento «incorporado»: la longitud del pincel es irrelevante a este respecto. O pensemos en un espejo que refleja la imagen de una cara que hay en otro espejo, que a su vez la refleja de otro espejo, y así hasta el infinito. Incluso si concediéramos que puede haber una serie infinita de espejos, aún así tendría que existir algo *fuera* de ella –la cara misma– que pudiera impartir el contenido de la imagen sin tener que derivarlo de otro sitio. Lo que no podría haber es *sólo* espejos y nunca ninguna cara. Por el mismo motivo, ni siquiera una serie infinitamente larga de causas instrumentales podría exhibir ninguna causalidad en absoluto a menos que hubiera algo más allá de la serie respecto de lo cual fueran instrumentos.

A la luz de esto, puede verse que algunas objeciones dirigidas contra la idea de que una serie jerárquica ha de tener un primer miembro malinterpretan completamente el argumento[43]. No sirve de nada, por ejemplo, apuntar como contraejemplos a series matemáticas infinitas, porque éstas no implican causas instrumentales y primarias ni, ya que estamos, causalidad alguna. Los aristotélicos en ningún caso descartan *toda* serie infinita como tal: al contrario, permiten no sólo series matemáticas infinitas, sino que, como ya se ha dicho, por lo general están de acuerdo en que una serie causal lineal que se extiende hacia atrás en el tiempo (la cual tampoco implica causas instrumentales y primarias) podría al menos en teoría carecer de principio. Por eso no se ha entendido el argumento si se apela como objeción a que hay modelos cosmológicos en apoyo de un universo (o «multiverso») sin comienzo.

A veces se dice también que defender la existencia de un primer miembro en una serie jerárquica es incurrir en una petición de principio, porque caracterizar las otras causas como instrumentales ya presupone que dicho primer miembro existe[44]. Pero no hay ninguna petición de principio. Caracterizar algo como una causa instrumental es simplemente decir que deriva su poder de otra cosa. No hay nada en esta caracterización que *presuponga* que una serie formada por tales causas no puede extenderse hasta el infinito, o que tiene que haber alguna causa que tenga poder no-derivado. Incluso el escéptico es capaz de entender perfectamente la idea de que un

palo no puede mover una piedra por sí mismo, esté o no de acuerdo con que una regresión de tales motores movidos deba terminar en un primer miembro.

¿Por qué un motor inmutable?

Incluso si concedemos que la prueba aristotélica nos lleva hasta un motor *inmóvil*, podríamos objetar que no por eso nos lleva hasta un motor que sea *inmutable*. O mejor (por usar el lenguaje que hemos dicho que es menos coloquial pero más preciso), podríamos sugerir que incluso si hay un primer actualizador, no necesita ser uno *puramente actual*, sin potencia alguna. ¿Por qué no suponer en cambio que tiene potencialidades que simplemente no están siendo actualizadas *de facto*, al menos no en la medida en que actúa como primer actualizador de alguna serie causal jerárquica? Quizás esas potencias sean actualizadas en algún otro momento, cuando no actúa como tal, o quizás nunca. Pero mientras las tenga, no será un actualizador *puramente actual*, y por ende carecerá de muchos de los atributos definitorios de Dios: la unidad, la inmaterialidad, la eternidad, la perfección, la omnipotencia, etcétera.

Para ver el error de esta objeción, recordemos una vez más que, aunque el argumento empieza preguntando qué explica los cambios que observamos en el mundo, a continuación pasa a la pregunta de qué explica la *existencia*, en todo momento, de las cosas que cambian. Por tanto, en último término, el regreso que nos preocupa es el de los actualizadores de la existencia de las cosas. El primer actualizador en esta serie es «primero», pues, en el sentido de que puede actualizar la existencia de todo lo demás sin que su propia existencia tenga que ser actualizada. Entonces, supón que este primer actualizador tuviera alguna potencia que necesitara ser actualizada para poder existir. ¿Qué actualizaría *esa* potencia? ¿Deberíamos suponer que lo hace alguna otra cosa distinta del primer actualizador? En tal caso, el así llamado primer actualizador no sería realmente el *primero*, en contra de la hipótesis: lo sería este actualizador adicional, o quizás otro aún más remoto. ¿Deberíamos decir, en cambio, que el primer actualizador tiene alguna *parte* puramente actual que actualiza la parte que es meramente potencial? Pero, en ese caso, será esta parte puramente actual la que sea el primer actualizador *verdadero*, y la «parte» potencial no *sería* realmente una parte del primer actualizador, sino sencillamente el primero de sus efectos. ¿O deberíamos decir, aún más, que la potencia del primer actualizador es actualizada por alguna parte suya que *no* es puramente actual, sino una mezcla de acto y potencia? ¿Pero qué actualizaría las potencialidades de *esa* parte? ¿Alguna otra parte *más remota* que sea una mezcla de potencia y acto? Pero, en ese caso, tenemos de nuevo un regreso vicioso y no hemos alcanzado realmente ningún primer actualizador.

En resumen, no tiene sentido hablar de un primer actualizador de la existencia de las cosas que no sea puramente actual. Si reconocemos que hay un *primer* actualizador, tenemos que reconocer que es *puramente actual* y, por tanto, que tiene todos los atributos divinos que se siguen de ello.

Aún así, el crítico puede objetar que cualquier cosa que actualice a otra tiene que estar ella misma cambiando mientras lo hace, y que por tanto tiene que tener potencialidades que necesiten ser actualizadas. Con lo cual (podría decirse), la misma noción de un actualizador puramente actual es incoherente. Pero un problema con esta objeción es que sencillamente está pidiendo el principio. El argumento aristotélico acerca de la existencia de Dios pretende probar que ninguna potencia puede ser actualizada en absoluto a menos que haya un primer actualizador que sea puramente actual y sin mezcla de potencia. Dado que las premisas de este argumento son verdaderas y la conclusión se sigue lógicamente de ellas, la conclusión es verdadera y, por ende, coherente. De acuerdo con esto, no sirve de nada insistir en que la conclusión tiene que ser falsa; uno tiene que mostrar concretamente o bien que una de las premisas es falsa o bien que la conclusión no se sigue. De otro modo, debe admitir que el argumento muestra que, al fin y al cabo, un actualizador puramente actual es posible, dado que es real.

Otro problema con la objeción es que parece que comete lo que en lógica se llama una falacia de accidente. En nuestra experiencia, cuando una cosa cambia a otra, ella misma sufre algún cambio; por ejemplo, cuando tu brazo mueve un palo, eso es porque él también se mueve en el proceso. Las cosas de nuestra experiencia, pues, actualizan otras cosas yendo ellas mismas de la potencia al acto. Pero de aquí no se sigue que absolutamente *cualquier cosa* que actualice a otra *tenga que* ir ella misma de la potencia al acto. Eso es como razonar a partir de la premisa de que todos los presidentes de Estados Unidos *han medido de hecho* menos de 2 metros hasta la conclusión de que absolutamente cualquier persona que pudiera llegar a ser presidente *tiene que medir* menos de 2 metros. La conclusión no se sigue, precisamente porque no hay ninguna conexión esencial entre ser presidente y medir menos de 2 metros, sino sólo una conexión accidental o contingente. Y seguiría siendo contingente incluso si los datos de la biología hicieran extremadamente improbable que pudiera llegar a haber nunca un presidente de más de 2 metros. De modo similar, incluso si los actualizadores de nuestra experiencia son ellos mismos mezclas de potencia y acto, sencillamente no se sigue (por todo lo que ha mostrado el crítico) que haya una conexión *esencial*, en vez de meramente contingente, entre ser un actualizador y ser una mezcla de potencia y acto.

Además, no es como si la noción de un actualizador puramente actual fuera de algún modo *paradójica*, como (digamos) la de un «mortal inmortal». Un «mortal inmortal» sería algo que muere y que no muere, lo cual es auto-contradictorio. Pero un actualizador puramente actual es algo que actualiza otras cosas sin ser él mismo actualizado, y no hay nada *auto-contradictorio* en esta idea. Aún más, la razón por la que los actualizadores de nuestra experiencia están ellos mismos siendo actualizados incluso cuando actualizan otras cosas es precisamente porque están limitados de diversos modos por ser mezcla de acto y potencia. Por ejemplo, dado que un brazo que mueve un palo está actualmente en un punto del espacio y sólo potencialmente

en otro, su potencia para estar en ese otro punto tiene que ser actualizada por alguna otra cosa si es que quiere llevar hasta ahí el palo en cuestión. Pero algo que sea puramente actual, sin mezcla de potencia, no tendría tales limitaciones, y por tanto no necesitaría ser él mismo actualizado mientras actualiza otras cosas.

Como he dicho, en los siguientes capítulos abordaremos muchas más objeciones contra argumentos de la primera causa. Pero hasta el momento hemos visto que las que pueden plantearse contra la versión específicamente *aristotélica* no tienen en absoluto ningún éxito[45].

---

5. Lo que aquí estoy llamando la distinción entre una serie causal lineal y una serie causal jerárquica es a veces también caracterizado como la distinción entre una serie de causas ordenadas *per accidens* o accidentalmente y una serie de causas ordenadas *per se* o esencialmente. Para mayor discusión, cf. E. FESER, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction* (Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014), pp. 148-54.

6. Como recordarás, la manera en la que he planteado la situación es que algo tiene que actualizar la potencia de los átomos en cuestión para enlazarse de tal modo que formen agua. Esto parece dar a entender que el agua no es más que un agregado de átomos. Desde una comprensión hilemórfica aristotélica de las sustancias materiales no es así, porque los átomos existen en el agua sólo «virtualmente», en vez de «actualmente». Metafísicamente, los componentes fundamentales del agua no son los átomos, sino la forma sustancial del agua y la materia primera. Pero el hilemorfismo aristotélico es controvertido, y me he abstenido de expresarme en sus términos porque no es necesario para el argumento. Pero, naturalmente, cabría exponer el mismo punto con estas ideas, si quisiéramos. Y es que, en el análisis aristotélico, la materia primera de una sustancia material depende para su existencia concreta de la forma sustancial de la misma, y ésta necesita ser realizada en aquélla para existir. Por tanto, tendríamos un círculo vicioso a menos que hubiera algo fuera de la composición forma-materia que la actualizara o la mantuviera en el ser. (Cf. FESER, *Scholastic Metaphysics*, cap. 3, para una exposición y defensa detalladas del análisis aristotélico de la sustancia).

7. Cf. G. E. M. ANSCOMBE, «'Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause': Hume's Argument Exposed», en su colección *From Parmenides to Wittgenstein* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), y «Times, Beginnings, and Causes», en *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981). He discutido y defendido el argumento de ANSCOMBE en *Scholastic Metaphysics*, pp. 112-14.

8. W. NORRIS CLARKE, *The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001), p. 182.

9. B. RUSSELL, «Sobre la noción de causa», en *Misticismo y lógica y otros ensayos* (Barcelona: Edhasa, 1986), p. 165.

10. Ibid., p. 194.

11. J. SCHAFFET, «The Metaphysics of Causation», en *Stanford Encyclopedia of Philosohy*, Stanford University, 2007, publicado por primera vez el 2 de febrero de 2003, modificado por última vez el 5 de julio de 2016, http://plato.stanford.edu/entries/causation-metaphysics/.

12. C. B. MARTIN, *The Mind in Nature* (Oxford: Clarendon Press, 2008), p. 50.

13. Cf. J. DUPRÉ, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993).

14. Cf. J. VAN BRAKEL, *Philosophy of Chemistry* (Leuven: Leuven University Press, 2000), cap. 5.

15. B. RUSSELL, *La evolución de mi pensamiento filosófico* (Madrid: Alianza Editorial, 1976), p. 16.

16. C. B. MARTIN, *Mind in Nature*, p. 74.

17. Cf. E. FESER, «Motion in Aristotle, Newton, and Einstein», en E. FESER (ed.), *Aristotle on Method and Metaphysics* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 236-58. Reimpreso en E. FESER, *Neo-Scholastic Essays* (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2015), pp. 3-27.

18. J. A. WEISHEIPL, *Nature and Motion in the Middle Ages* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1985), pp. 42, 47-48.

19. Cf. L. SMOLIN, *Time Reborn* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2013).

20. Cf. R. HEALEY, «Can Physics Coherently Deny the Reality of Time?», en C. Callender (ed.), *Time, Reality, and Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 293-316.
21. Para una discusión más detallada, cf. E. FESER, «Actuality, Potentiality, and Relativity's Block Universe», en W. M. R. SIMPSON, R. C. KOONS y N. J. TEH (eds.), *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science* (London: Routledge, 2017).
22. Las desigualdades de Bell, llamadas así por el físico John S. Bell, tienen que ver con mediciones hechas en ubicaciones remotas entre las cuales hay correlaciones que parecen no tener causa común.
23. Llamada así por los físicos Louis de Broglie y David Bohm, esta interpretación propone que la apariencia de indeterminismo procede de nuestra ignorancia acerca de algunos de los factores causales relevantes.
24. R. C. KOONS, *Realism Regained: An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 114.
25. Ibid.
26. A. R. PRUSS, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 166, 169.
27. Ibid., pp. 169-170.
28. J. A. WEISHEIPL, *Nature and Motion in the Middle Ages*, p. 48.
29. Cf. B. RUSSELL, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, p. 16.
30. W. HEISENBERG, *Physics and Philosophy* (New York: HarperCollins, 2007), pp. 154-55. Cf. también pp. 15, 27, 134.
31. Cf. S. F. GROVE, «Quantum Theory and Aquinas's Doctrine on Matter» (tesis de doctorado, Universidad Católica de América, 2008).
32. P. DOWE, *Physical Causation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. 22-23.
33. Los lectores que estén familiarizados con la filosofía aristotélico-tomista quizás noten aquí un paralelismo con lo que Tomás dice acerca del movimiento local (es decir, del cambio con respecto a la localización o el lugar). Tomás pensaba que una sustancia puede manifestar ciertas disposiciones de un modo «espontáneo», en el sentido de que estas manifestaciones simplemente fluirían de su naturaleza o forma sustancial, y para él un ejemplo de esto eran las tendencias naturales de una cosa con respecto al movimiento local. Tales movimientos fluyen de su forma sustancial y no requieren un motor externo que esté continuamente unido a ella. Ahora, esto no implica, según Tomás, decir que el movimiento en cuestión no tiene una causa eficiente, sino que ésta será lo que generó la sustancia y le dio la forma sustancial que da cuenta (*qua* causa formal) de su movimiento local natural. (Es un error común pensar que los aristotélicos medievales defendieron que todo movimiento local *como tal* requería una causa continuamente adyacente. Esto es cierto sólo de *algunos* de estos pensadores, no de todos. Para una discusión detallada de este tema, cf. *Nature and Motion in the Middle Ages*, de WEISHEIPL, de quien tomo prestada la expresión «espontaneidad»).

Tomás desarrolló esta idea en unión con la tesis de que el «lugar natural» hacia el que están inclinados los objetos pesados es el centro de la Tierra, y supuso entonces que los movimientos *parabólicos sí* requerían un motor adyacente en la medida en que los entendió como «violentos», en vez de naturales. Ambas suposiciones están anticuadas desde el punto de vista científico, pero la tesis más general resumida en el párrafo anterior es lógicamente independiente y puede ser fácilmente desligada de ellas. Uno puede afirmar sin inconsistencia que (a) una sustancia tenderá a cierto tipo de movimiento local sencillamente por su forma sustancial, al tiempo que rechaza la idea de que (b) este movimiento local implica movimiento hacia un sitio específico, como el centro de la Tierra. De hecho, algunos aristotélicos contemporáneos han propuesto que afirmar (a) rechazando (b) es el modo correcto de entender el movimiento *inercial*: el principio de inercia de Newton, desde esta perspectiva, sería una descripción del modo en el que un objeto físico tenderá a comportarse con respecto al movimiento local dada su naturaleza o forma sustancial. (Cf. E. FESER, «Motion in Aristotle, Newton, and Einstein», para una discusión de la literatura relevante).

De todos modos, el punto para nuestros propósitos es que la idea recién descrita también nos da un modelo –no necesariamente el único modelo, pero sí *un* modelo– para entender lo que está sucediendo desde un punto de vista metafísico con fenómenos como la desintegración radiactiva. Podemos decir que la desintegración descrita en el ejemplo de Dowe es «espontánea» de modo semejante a como Tomás pensaba que el movimiento local de una sustancia física era «espontáneo». En concreto, dada la naturaleza o forma sustancial del Pb^{210}, hay una probabilidad x de que se desintegrará en el siguiente minuto. Tal probabilidad no es ininteligible, sino que se fundamenta en *lo que es ser* Pb^{210}. La desintegración tiene,

pues, una causa en el sentido de que (1) tiene una causa *formal* en la naturaleza o forma sustancial del átomo particular de Pb^{210}, y (2) tiene una causa *eficiente* en lo que sea que originalmente generó ese átomo. Curiosamente, en otro lugar de su libro, Dowe argumenta que la primera ley de Newton debería ser interpretada no en el sentido de que el movimiento uniforme de un cuerpo no tiene causa, sino más bien como que la causa es su *inercia*, concebida como una propiedad del cuerpo (pp. 53-54). Esto encaja con el análisis del movimiento inercial hecho por algunos aristotélicos contemporáneos, a los que he aludido más arriba. JOHN LOSEE, en su libro *Theories of Causality* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2011), discute la visión de Dowe y llama la atención sobre el paralelismo entre lo que Dowe dice sobre la desintegración radiactiva y su visión sobre la inercia (p. 126). El paralelismo, diría yo (usando nociones a las que ni Dowe ni Losee apelan), es el siguiente: en ambos casos, Dowe está describiendo el modo en el que una cosa tenderá «espontáneamente» a comportarse dada su naturaleza o forma sustancial (aunque la manifestación de dicha tendencia es probabilística en el caso del Pb^{210}, pero no en el del movimiento inercial).

34. P. DOWE, *Physical Causation*, p. 23.

35. Ibid.

36. Cf. A. EDDINGTON, *The Nature of the Physical World* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963), pp. XI-XIV.

37. Cf. L. S. STEBBING, *Philosophy and the Physicists* (New York: Dover, 1958), y A. L. THOMASSON, *Ordinary Objects* (Oxford: Oxford University Press, 2007), cap. 8.

38. W. NORRIS CLARKE, *The One and the Many*, p. 192.

39. Cf. S. MUMFORD y R. LILL ANJUM, *Getting Causes from Powers* (Oxford: Oxford University Press, 2011), cap. 5.

40. Ibid., p. 125.

41. Cf. Ibid., p. 121.

42. Para ser más precisos, cada miembro en una serie lineal tiene su poder causal de modo inherente *con respecto al resto de miembros de esa serie*. Pero no lo tiene de modo inherente *y punto*. Pensemos en Al, que tiene un hijo llamado Bob, que a su vez es padre de Chuck. Cada miembro de esta serie tiene de modo inherente, más que derivado, el poder de engendrar un hijo, *en el sentido* de que Bob puede engendrar a Chuck con independencia de que Al siga vivo, igual que Al pudo engendrar a Bob con independencia de su padre, e igual que Chuck podrá tener un hijo propio sigan presentes Al y Bob o no. Su poder para engendrar hijos no es instrumental o derivado *en el modo* en que lo es el poder de un palo para mover una piedra. Es Bob quien engendra a Chuck, no Al utilizando a Bob como instrumento. Pero, por supuesto, hay otros sentidos en los que *no* tienen poder causal inherente de este o de ningún tipo. De entrada, ninguno de ellos tendría el poder de engendrar hijos si no lo hubieran heredado de sus padres. Y, más importante, ni Al ni Bob ni Chuck podrían engendrar a nadie ni hacer nada, ni siquiera por un instante, si la potencia que los átomos de sus cuerpos tienen de constituir, específicamente, *cuerpos* no es actualizada aquí y ahora, lo que a su vez requiere que la potencia de sus partículas subatómicas para formar átomos de *ese* tipo en concreto sea actualizada también aquí y ahora, etcétera. Y, por supuesto, nada de esto está en el poder de Al (ni de Bob ni de Chuck). De nuevo, cada paso en una serie lineal presupone una serie causal jerárquica que sí implica poder derivado, más que inherente.

43. Por ejemplo, GRAHAM OPPY, en *Arguing about Gods* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 101-103, dice que Tomás no da ningún motivo para descartar una serie infinita, ignorando el papel central que la noción de causalidad instrumental juega en el argumento tomista.

44. Cf. J. HOWARD SOBEL, *Logic and Theism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 195. La objeción de Sobel es, en esencia, que no tendríamos ningún motivo para pensar que las cosas realmente dependen de series causales jerárquicas a menos que ya aceptáramos el marco general del teísmo que el argumento intenta demostrar.

45. Para una exposición y defensa más detalladas de la teoría aristotélica del acto y la potencia y la doctrina de la causalidad que en ella se funda, cf. E. FESER, *Scholastic Metaphysics*, especialmente los caps. 1 y 2.

2. LA PRUEBA NEOPLATÓNICA

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 1

Las cosas de nuestra experiencia están compuestas de partes. Quizás, mientras lees este libro, estás sentado en una silla. La silla está hecha de partes, como sus patas, los tornillos que las unen a la estructura, el asiento, el respaldo, el cojín y la tela que lo cubre. También el libro está compuesto de partes, como la portada, las páginas, el pegamento que las une y la tinta. Y tú mismo estás hecho de partes, como tus brazos, piernas, ojos, orejas, huesos, músculos y todo lo demás.

En cada uno de estos casos, en cierto sentido, puede decirse que las partes son menos fundamentales que el todo. Al fin y al cabo, entendemos lo que es una pierna o un ojo por referencia al organismo entero del que forman parte. Una pierna es algo que lo ayuda a moverse, un ojo es algo que le permite tener experiencia visual de los objetos que lo rodean. Las partes del libro y de la silla también han de ser entendidas por referencia al todo. La portada es algo que protege las páginas del libro y que indica, por medio de palabras, más o menos cuál es su contenido y quién es el autor. La pata de una silla es algo que la mantiene en pie; un cojín, algo que la hace cómoda para la persona que se sienta, etcétera.

Aún así, hay otro sentido obvio en el que cada uno de estos todos es menos fundamental que sus partes. Pues el todo no existe a menos que sus partes existan y estén combinadas de la manera correcta. Por ejemplo, si no hubiera patas, ni estructura, ni asiento, entonces la silla no existiría. Y tampoco existiría si estas partes estuvieran simplemente amontonadas o combinadas en la forma de (pongamos) una mesa, en lugar de una silla. De modo similar, el libro no existiría si las páginas, la portada, el pegamento, y lo demás no existieran, o si existieran pero diseminados por ahí. Tu cuerpo tampoco existiría si tus brazos, piernas, ojos, orejas, huesos, músculos, etcétera estuvieran simplemente desperdigados o agrupados en un montón enorme, en vez de configurados del modo habitual.

En resumen, las cosas de nuestra experiencia son *compuestas*, están hechas de partes, y un compuesto es menos fundamental que sus partes en el sentido de que su existencia presupone que éstas existen y están unidas de la manera correcta. Puedes pensar que esto tiene que ver con que haya algún punto en el tiempo en el que las partes no formen el todo y después, más tarde, sí lo hagan. Y esto es cierto muchas veces. Por ejemplo, primero se construyen las partes y después se juntan para formar una silla. Pero no es así en todos los casos: no es que empiecen a existir primero los brazos, las piernas, los ojos y las orejas y después se junten para formar tu cuerpo. Más bien, se van desarrollando todos juntos con la división celular mientras te gestas

dentro del vientre de tu madre. Aún más, incluso si, en vez de empezar a existir, hubiera existido siempre, un compuesto seguiría siendo, en el sentido relevante, menos fundamental que sus partes: incluso si una silla hubiera existido siempre, aún así sería cierto que su existencia presupone la existencia y correcta combinación de sus partes. Para lo que nos interesa, también dependería de sus partes incluso si hubiera empezado a existir de golpe tal cual, en vez de existir siempre o haber sido construida a lo largo del tiempo.

En resumen, un compuesto depende de sus partes no sólo ni necesariamente en todos los casos en un sentido temporal, pero siempre y de modo más fundamental en un sentido atemporal. En cualquier momento particular, la existencia de algo compuesto presupone que sus partes existen y están unidas en ese momento de la manera correcta, y esto será así haya existido el compuesto siempre, sólo por un número determinado de minutos, horas, días o años, o sólo por un instante.

Ahora, *¿cómo* se reúnen las partes de un compuesto para formar el todo? El compuesto *mismo* no puede ser la causa de que esto ocurra. Si lo pensamos en términos temporales, el porqué resulta bastante obvio. Las sillas, por ejemplo, no se construyen a sí mismas: alguien tiene que tomar las partes y juntarlas. Pero, de nuevo, incluso si pensamos en la silla de modo atemporal en cualquier momento, la existencia del todo depende de la existencia y adecuada disposición de las partes. Y la silla como un todo no puede ser la *causa* de que esas partes, en ese momento, existan y estén dispuestas justo del modo correcto, porque en tal caso tendríamos un círculo vicioso: la existencia del todo dependería de la existencia y disposición de las partes y la existencia y disposición de las partes dependería de la existencia del todo. Sería como si la silla se levantara a sí misma, por así decirlo.

En realidad, la existencia y disposición de las partes, consideradas en cualquier momento dado, no dependen de la silla, sino de una miríada de factores distintos. Por ejemplo, siempre que la silla existe, sus patas están unidas a la estructura por medio de tornillos, y la fricción asegura que éstos se mantendrán en su lugar. Las patas y los tornillos están ahí en ese momento porque sus respectivas moléculas existen y están combinadas de un modo determinado, y la existencia de las moléculas se explica a su vez por la existencia de los átomos que *las* forman y por el modo en el que están combinados. También hay otros factores, como que la temperatura de la habitación esté dentro del rango adecuado. Si fuera demasiado caliente, el metal de los tornillos se habría derretido, la madera se habría encendido, y por ende la silla misma no podría mantenerse unida. Que la habitación esté, en cambio, a una temperatura menor es parte de aquello que hace posible que la silla exista en un momento determinado. Todos estos factores (y otros) tienen que estar, en todo instante, combinados justo de la manera correcta para que las partes existan y estén unidas de modo que la silla misma pueda existir en ese momento.

Lo que es cierto de la silla lo es también de todas las cosas compuestas de nuestra experiencia. En cualquier momento en el que existen, sus partes existen y están

dispuestas justo del modo correcto, y esto es así únicamente porque, también en ese momento, otros factores existen y están bien combinados. *Las cosas compuestas tienen causas*, y esto se cumple no sólo en el sentido de que algo las trae a la existencia en algún punto del tiempo, sino también en el sentido más fundamental de que su continua existencia depende, en cualquier momento, de otras cosas que existen también en ese momento.

Démonos cuenta de lo siguiente: mientras el hecho de que la silla ha sido construida por alguien en una fábrica implica una serie causal de tipo *lineal*, el hecho de que su existencia continuada dependa, en todo momento, de la existencia y combinación de otros factores implica una serie causal de tipo *jerárquico* (por usar la terminología introducida en el capítulo anterior). Esto se ve porque tales factores son simultáneos y operan todos en el mismo instante, aunque recordemos que lo esencial para la idea de una serie jerárquica no es la simultaneidad *per se*, sino más bien el modo en el que el poder causal de sus miembros es derivado (como el poder del palo para mover la piedra deriva de la mano que lo mueve a él). La silla existe sólo porque sus partes existen y están bien combinadas; pero las partes, a su vez, pueden existir y estar así dispuestas sólo porque ciertos otros factores existen y están bien combinados, etcétera. Si los últimos factores no se «sostienen», la silla tampoco lo hará.

Hemos empezado pensando en partes de objetos materiales cotidianos –patas, tornillos, papel, ojos, músculos, etcétera– que también resultan ser ellas mismas objetos materiales cotidianos. A medida que la discusión ha progresado, no obstante, hemos hecho referencia a partes que no son objetos materiales *cotidianos* (los átomos) o que no son *objetos* en absoluto (la temperatura). Y las partes de una cosa pueden ser aún más exóticas, según diversas teorías metafísicas. Por ejemplo, de acuerdo con el aristotelismo, todas las sustancias físicas están compuestas de *forma* y *materia*. Es gracias a su forma que un trozo de cobre, digamos, tiene las propiedades que tiene, como la maleabilidad y la capacidad de conducir electricidad. Un árbol tiene sus propiedades y actividades características, como la capacidad de absorber agua y nutrientes a través de las raíces, también debido a su forma. Y es en virtud de aún otro tipo de forma que un animal tiene sus propias cualidades y capacidades, como la habilidad de recoger información a través de órganos sensibles especializados, etcétera. Ahora, cada uno de estos tipos de forma –la forma del cobre, la del árbol y la del animal– es *universal* en el sentido de que es una y la misma forma la que existe en distintas cosas individuales en diferentes puntos del espacio y del tiempo. Este trozo de cobre, ese otro y un tercero son todos *cobre* (y no plomo u oro) precisamente porque tienen una y la misma forma; este árbol y aquél otro son ambos árboles precisamente porque tienen la misma forma, la forma de un árbol; este animal y ese otro son ambos animales porque los dos tienen la forma de animal, etcétera. La *materia*, por contraste, es lo que hace que esta forma, que de otro modo es universal, esté atada a una cosa particular en un tiempo y lugar determinados.

Se podría decir mucho más acerca de este análisis de los objetos físicos, pero que uno lo acepte o no es irrelevante para nuestro argumento[46]. El punto es sólo que lo que hemos dicho acerca de partes físicas ordinarias como las patas y los tornillos de una mesa sería también cierto de partes metafísicas como la forma y la materia, si es que existen. Es decir, todo lo que fuera compuesto de forma y materia necesitaría tener una causa que combinase esas partes, igual que la silla. Para poder existir, requiere alguna causa que combine sus patas, tornillos, etcétera. Pues en el análisis aristotélico, la forma de algo como un trozo de cobre o un árbol es, por sí misma y separada de la materia, una mera abstracción, más que un objeto concreto. Para que la forma exista de modo concreto, hace falta que haya alguna materia que la instancie. Pero la materia, por sí misma y separada de la forma, es, para el aristotélico, nada más que *potencia* para ser algo. Sólo es *actualmente* algo si tiene la forma de alguna cosa particular. Así, aunque la forma y la materia son diferentes, hay un sentido en el que la forma depende de la materia y la materia depende de la forma. Tendríamos por tanto un círculo vicioso si no hubiera nada exterior a ambas que diera cuenta de su combinación.

Cabría identificar aún otras partes metafísicas. Por ejemplo, los tomistas sostienen que podemos distinguir entre la *esencia* de una cosa y su *existencia*, esto es, entre *lo que* una cosa es y *que* es. Está, digamos, la esencia o naturaleza de un triángulo –ser una figura plana cerrada con tres lados rectos– y la existencia de algún triángulo particular, que difiere de la existencia de aquel otro triángulo particular. Ahora, cualquier ente existe en absoluto sólo como algo de un tipo u otro, así que no hay tal cosa como la existencia de un triángulo (por seguir con nuestro ejemplo) separada de la esencia del triángulo. Pero la esencia de un triángulo, por sí misma y separada de cualquier triángulo actual, es una mera abstracción, no un objeto concreto. Por tanto, la esencia de cualquier triángulo concreto particular no tiene ninguna realidad aparte de la existencia del triángulo. Como con la materia y la forma, pues, la esencia y la existencia de una cosa dependen la una de la otra de tal modo que tendríamos un círculo vicioso si no hubiera una causa exterior a la cosa que diera cuenta de cómo están unidas.

Aquí tampoco importa, por el momento, si uno acepta realmente esta distinción o el sistema metafísico del que forma parte (aunque tendremos motivos para revisitar la distinción tomista entre esencia y existencia en otro capítulo)[47]. El punto, de nuevo, es simplemente que el principio de que *todo lo compuesto tiene una causa* es completamente general, y se aplica sean cuales sean las partes que componen una cosa.

Ahora, si una cosa compuesta es causada por otra cosa compuesta y ésta, aún por otra en una serie causal jerárquica, entonces, por las razones expuestas en el anterior capítulo, esta serie ha de tener un primer miembro. Pero el primer miembro no puede ser él mismo compuesto, pues entonces requeriría una causa propia y, por tanto, no sería *primero*. De este modo, tiene que ser algo *no*-compuesto, algo

absolutamente *simple* en el sentido de no tener partes de ningún tipo: ni materiales ni metafísicas, como la forma y la materia o la esencia y la existencia.

Por tanto, para que cualquiera de las cosas compuestas de nuestra experiencia pueda existir en absoluto aquí y ahora, tiene que existir también aquí y ahora una causa de su existencia que sea no-compuesta o absolutamente simple: una causa que, siguiendo al filósofo neoplatónico Plotino, podríamos llamar *el Uno*.

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 2

¿Cómo es el Uno? ¿Es, por ejemplo, único? ¿Podría haber más de un Uno? No, en absoluto. Pues supongamos que hubiera dos o más causas no-compuestas o absolutamente simples. Entonces tendría que haber algún *rasgo* cuya posesión distinguiera a una de la otra. La causa no-compuesta o simple A diferiría de la causa no-compuesta o simple B en la medida en que A tuviera el rasgo F del que B careciera, y B tuviera el rasgo G del que A careciera. Pero en tal caso ni A ni B serían realmente simples o no-compuestas. A sería una causa simple o no-compuesta *más* F, y B sería una causa simple o no-compuesta *más* G. F y G serían diferentes *partes*, cada una poseída por una de las causas y no por la otra. Pero una causa simple o no-compuesta no tiene partes. Por tanto, no puede haber ningún rasgo que una de las dos tenga y la otra no. En consecuencia, no hay ningún modo en el que podrían diferir entre sí, y por ende simplemente no puede *haber* más de una. El Uno es «uno», pues, no sólo en el sentido de ser simple o no-compuesto, sino también en el sentido de ser único. Por tanto, todas las cosas compuestas de nuestra experiencia se remontan en último término a la *misma* causa simple o no-compuesta.

El Uno también tiene que estar *no sujeto a cambio* o ser *inmutable*. Pues cambiar implica ganar o perder alguna característica, y si esto pudiera sucederle, entonces no sería simple o no-compuesto, sino simple o no-compuesto *más* esa característica. Ésta, en tal caso, sería una *parte*, y por tanto el Uno no *sería* realmente simple o no-compuesto. Si el Uno no está sujeto a cambio o es inmutable, entonces también es *eterno* o está fuera del tiempo, dado que existir en el tiempo implica experimentar algún cambio. Tiene que ser también eterno en el sentido de que ni empieza a existir ni deja de existir. Pues si empezara a existir, tendría una causa, lo cual significa que tendría partes que habrían de ser combinadas, pero no tiene partes. Por otro lado, si pudiera dejar de existir, esto también implicaría que tendría partes en las que podría descomponerse, pero, de nuevo, no tiene partes.

Aún más, como señala William Vallicella (que defiende un argumento similar), «todo lo que existe es o una mente, o el contenido de una mente, o una entidad física, o una entidad abstracta»[48]. Ahora, el Uno no puede ser una entidad abstracta, porque éstas son causalmente inertes. (Por ejemplo, una piedra puede romper una ventana, pero el patrón abstracto de «ser una piedra» no puede hacer tal cosa, ni nada, de hecho). Pero el Uno es la causa de la existencia de las cosas compuestas. Tampoco puede ser una entidad física o material, porque éstas tienen partes y, para existir,

necesitan que estén combinadas, pero el Uno no tiene partes. Por este motivo pueden empezar a existir y dejar de hacerlo, lo cual, como he argumentado, no es así con el Uno. Tampoco puede ser el Uno el contenido de una mente –un pensamiento, digamos–, porque los contenidos mentales dependen de la mente que los contiene, y por ende no pueden ser la causa última de nada. Pero el Uno es la causa última de las cosas. Por tanto, parafraseando a Vallicella, «dado que [el Uno] no es ni abstracto ni físico, lo que tenemos que concluir no es que sea un contenido mental, sino que es o bien una mente o más parecido a una mente que a otra cosa»[49].

Ahora, el Uno tiene que ser la causa de todo aparte de sí mismo, pues dado que es único, cualquier otra cosa que no sea él será compuesta, y ya hemos visto que todo lo compuesto depende en último término del Uno para existir. También he argumentado que el Uno mismo es incausado, simple o no-compuesto, único, inmutable, eterno, inmaterial y una mente o intelecto. Esto ya sería suficiente para justificar que le llamáramos «Dios». Pero cabe decir mucho más, porque el Uno tiene que ser entendido como *puramente actual*, más que como una mezcla de acto y potencia. Como es obvio, tiene que ser al menos *parcialmente* actual, por los motivos desarrollados en el capítulo anterior: a saber, que nada que sea *meramente* potencial puede hacer nada, y el Uno está haciendo algo en la medida en que es la causa de todo lo que no es él. Pero si fuera menos que puramente actual, entonces sería parcialmente potencial, en cuyo caso tendría partes –una parte actual y una parte potencial–, y hemos dicho que no tiene. Por tanto, de nuevo, tiene que ser puramente actual.

Pero si el Uno es puramente actual y añadimos a nuestro razonamiento el principio de causalidad proporcionada al que ya hemos aludido, entonces todo lo dicho acerca del Motor Inmóvil o el actualizador puramente actual también será cierto del Uno. Podemos, pues, añadir más atributos a los ya mencionados, y juzgar al Uno como *perfecto*, *omnipotente*, *totalmente bueno* y *omnisciente*. En efecto, el Uno y el Motor Inmóvil son realmente idénticos. Pues ambos son puramente actuales, y como vimos en el capítulo anterior, no puede haber, ni siquiera en principio, más de una cosa que sea puramente actual. Al llegar a la existencia del Uno, pues, en verdad hemos llegado a la existencia del Motor Inmóvil desde un punto de partida diferente. En el capítulo anterior, empezamos con la distinción entre acto y potencia y concluimos que tenía que haber algo que fuera puramente actual. Ahora hemos empezado con aquellas cosas que están compuestas de partes y concluido que tiene que haber algo que sea simple o no-compuesto. Pero resulta que son sencillamente maneras diferentes de pensar acerca de una y la misma cosa.

Que Dios, a pesar de ser único y no tener partes, pueda ser comprendido o concebido de maneras diferentes es crucial para entender dónde está el error en la objeción que puede habérsele ocurrido a algunos lectores. Cabría preguntar: si el Uno es omnipotente, un intelecto, etcétera, ¿no implica esto que tiene partes? ¿No son la omnipotencia, el intelecto y demás atributos *diferentes*, y por tanto diferentes

partes del Uno? Una respuesta parcial consiste en señalar que mientras la proposición «El Uno es omnipotente» no *significa* lo mismo que «El Uno es un intelecto», no se sigue por ello que sean proposiciones acerca de realidades distintas. El lógico Gottlob Frege famosamente distinguió entre el *sentido* de una expresión y su *referencia*. La expresión «la estrella de la tarde» no tiene el mismo sentido que «la estrella matutina», pero ambas refieren a una y la misma cosa: a saber, el planeta Venus. De modo similar, «la omnipotencia del Uno» y «el intelecto del Uno» no tienen el mismo sentido, pero hacen referencia a lo mismo, a una realidad única, simple o no-compuesta. El intelecto, la omnipotencia, la eternidad, la inmaterialidad, etcétera, del Uno son en realidad una y la misma cosa, sólo que concebida o descrita de maneras diferentes.

Aún así, se podría plantear la siguiente objeción. Cuando hablamos del intelecto o del poder de un ser humano, no son *simplemente* maneras diferentes de *concebir o describir* lo mismo, sino modos de concebir o describir lo que en sí son *cosas diferentes*. Para decirlo claramente, el poder de un ser humano es algo distinto de su intelecto. Por tanto, ¿cómo pueden no ser atributos diferentes en el Uno? La respuesta es que si estuviéramos utilizando expresiones como «intelecto» y «poder» exactamente en el mismo sentido cuando las aplicamos al Uno que cuando las aplicamos a los seremos humanos, entonces serían diferentes atributos. Pero justo porque el Uno es no-compuesto y carece de partes, no podemos (o en cualquier caso no deberíamos) aplicarle estos términos exactamente del mismo modo. Tenemos que entenderlos en cambio con lo que Tomás llamó un sentido *analógico*.

El uso analógico de los términos se contrasta típicamente con el uso unívoco y el equívoco. Utilizamos un término unívocamente en dos contextos cuando tiene el mismo sentido en ambos. Por ejemplo, si digo que Rover es un perro y que Fido es un perro, estoy utilizando el término «perro» de modo unívoco. Por otro lado, usamos un término equívocamente en dos contextos cuando en uno de ellos tiene un sentido completamente diferente del otro. Por ejemplo, si digo que la vela del barco se hinchó y que había una vela encendida en la habitación, estoy utilizando el término «vela» de modo equívoco[50]. El uso analógico es una especie de término medio entre ambos. Cuando utilizamos analógicamente un término en dos contextos, no se usa exactamente con el mismo sentido, pero tampoco de modo completamente diferente. Por ejemplo, si digo que el vino aún está bueno y que George es un hombre bueno, no estoy usando «bueno» exactamente con el mismo sentido (dado que la bondad del vino es muy distinta de la bondad de un hombre), pero ambos usos no son completamente diferentes o inconexos. La bondad de uno es *análoga* a la del otro, incluso si no son lo mismo. Démonos cuenta de que el uso analógico de los términos (o como mínimo el uso analógico que aquí nos interesa) no es lo mismo que un uso metafórico. No estamos hablando metafóricamente cuando decimos que el vino es bueno y que George también. En ambos casos estamos utilizando el término *literalmente*, sólo que ni unívoca ni equívocamente.

Así, cuando decimos de Dios que es poderoso, o que tiene intelecto, o que es bueno, Tomás argumenta (correctamente, a mi entender) que tenemos que entender estos términos analógicamente. Lo que estamos diciendo es que hay en Dios algo *análogo* a lo que llamamos poder, intelecto o bondad en nosotros. Este algo tiene alguna relación con cómo estas características se dan en nosotros (a diferencia de cómo ser una vela de barco no tiene relación alguna con ser el tipo de vela que se puede encender en una habitación)[51]. Pero tampoco se dan en Dios exactamente del mismo modo que en nosotros. En concreto, lo que llamamos el poder, el intelecto y la bondad de Dios (así como el resto de atributos divinos) es todo en último término *una y la misma cosa* contemplada desde distintos puntos de vista, mientras lo que llamamos poder, intelecto y bondad en nosotros son cosas distintas.

Esto, por descontado, es extraño, pero no debería resultarle sorprendente ni sospechoso a nadie. Al contrario, es justo lo que cabe esperar. Una analogía científica nos ayudará a ver por qué. La física moderna nos cuenta que las partículas elementales exhiben propiedades no sólo de partículas, sino también de ondas. Esto es muy raro y difícil de entender, pero tenemos buenas razones para aceptarlo igualmente. Por un lado, la evidencia empírica junto con la teorización científica rigurosa apuntan en esa dirección. Y, por el otro, tales fenómenos están muy alejados de nuestra experiencia habitual. Para describirlos tenemos que usar conceptos que corresponden originalmente a objetos materiales ordinarios y estirarlos lo suficiente como para aplicarlos a fenómenos microscópicos que no podemos observar. Que las conclusiones a las que lleguemos sean difíciles de entender es justo lo que cabe esperar de todo esto: tenemos excelentes motivos para pensar, por un lado, *que* la dualidad onda-partícula es real y, por el otro, que no deberíamos ser capaces de entender completamente *cómo* funciona.

Ahora, cuando razonamos hasta la existencia de un actualizador puramente actual o de una causa absolutamente simple o no-compuesta, también estamos yendo mucho más allá del mundo de la experiencia ordinaria. En efecto, estamos alcanzando *el nivel más fundamental de la realidad*, mucho más remotamente alejado de la experiencia que cualquier cosa que la física describa o pueda describir. Por tanto, para caracterizarlo, tenemos que estirar el lenguaje y los conceptos ordinarios hasta su límite máximo. No es para nada una sorpresa que lleguemos a conclusiones insólitas que son difíciles de entender. Al contrario, lo sorprendente sería si *no* llegáramos a tales conclusiones. Así, tenemos motivos convincentes para concluir no sólo *que hay* un actualizador puramente actual y absolutamente simple o no-compuesto de la existencia de las cosas –y que esta causa última es una, eterna, perfectamente buena, inteligente, omnipotente, etcétera–, sino también que nos resultará difícil *entenderla*. Por tanto, la razón nos revela que hay un nivel de la realidad que la razón misma sólo puede comprender de modo parcial.

Podríamos decir mucho más acerca de los atributos divinos, y lo haremos al llegar al capítulo correspondiente. Pero esto basta para ver que probar la existencia de una

causa absolutamente simple o no-compuesta de las cosas es, en realidad, probar la existencia de Dios.

UNA PRESENTACIÓN MÁS FORMAL DEL ARGUMENTO

Habiendo aclarado la idea general de este segundo argumento, será útil tener de él un resumen algo más formal. Podría ser como sigue:

1. Las cosas de nuestra experiencia son compuestas.
2. Un compuesto existe en cualquier momento sólo en la medida en que sus partes están combinadas en ese mismo momento.
3. Esta composición de partes requiere una causa concurrente.
4. Por tanto, todo compuesto tiene una causa de su existencia en cualquier momento en el que existe.
5. Por tanto, cada una de las cosas de nuestra experiencia tiene una causa en cualquier momento en el que existe.
6. Si la causa de la existencia de una cosa compuesta en cualquier momento es ella misma compuesta, entonces requerirá a su vez una causa de su propia existencia en ese momento.
7. El regreso de causas que esto implica es de naturaleza jerárquica, y tal regreso ha de tener un primer miembro.
8. Sólo algo absolutamente simple o no-compuesto podría ser el primer miembro de una serie tal.
9. Por tanto, la existencia de cada una de las cosas de nuestra experiencia presupone una causa absolutamente simple o no-compuesta.
10. Para que hubiera más de una causa absolutamente simple o no-compuesta, cada una debería tener algún rasgo diferenciador del que el resto careciera.
11. Pero para que una causa tuviera tal rasgo, debería tener partes, en cuyo caso no sería realmente simple o no-compuesta.
12. Por tanto, ninguna causa absolutamente simple o no-compuesta puede tener tal rasgo diferenciador.
13. Por tanto, no puede haber más que una causa absolutamente simple o no-compuesta.
14. Si la causa absolutamente simple o no-compuesta estuviera sujeta a cambio, entonces tendría partes que ganaría o perdería, lo cual, siendo simple o no-compuesta, no es así.
15. Por tanto, la causa absolutamente simple o no-compuesta es inmutable y no está sujeta a cambio.

16. Si la causa absolutamente simple o no-compuesta tuviera un principio o un fin, entonces tendría partes que podrían o combinarse o separarse.

17. Por tanto, dado que no tiene partes, la causa absolutamente simple existe sin principio ni fin.

18. Cualquier cosa inmutable, sin principio ni fin, es eterna.

19. Por tanto, la causa absolutamente simple o no-compuesta es eterna.

20. Si algo es causado, entonces tiene partes que han de ser combinadas.

21. Por tanto, la causa absolutamente simple o no-compuesta, dado que no tiene partes, es incausada.

22. Todo lo que existe es o bien una mente, o un contenido mental, o un objeto material o un objeto abstracto.

23. Un objeto abstracto es causalmente inerte.

24. Por tanto, la causa absolutamente simple o no-compuesta, dado que no es causalmente inerte, no es un objeto abstracto.

25. Un objeto material tiene partes y está sujeto a cambio.

26. Por tanto, la causa absolutamente simple o no-compuesta, dado que no tiene partes y no está sujeta a cambio, no es un objeto material.

27. Un contenido mental presupone la existencia de una mente, y por tanto no puede ser la causa última de nada.

28. Por tanto, la causa absolutamente simple o no-compuesta, siendo la causa última de las cosas, no puede ser un contenido mental.

29. Por tanto, la causa absolutamente simple o no-compuesta tiene que ser una mente.

30. Dado que la causa absolutamente simple o no-compuesta es única, todo lo que no sea ella es compuesto.

31. Todo compuesto tiene a la causa absolutamente simple o no-compuesta como su última causa.

32. Por tanto, la causa absolutamente simple o no-compuesta es la causa última de todo, aparte de sí misma.

33. Si la causa absolutamente simple o no-compuesta tuviera potencialidades así como actualidades, entonces tendría partes.

34. Por tanto, dado que no tiene partes, no puede tener ninguna potencialidad y ha de ser puramente actual.

35. Una causa puramente actual tiene que ser perfecta, omnipotente, totalmente buena y omnisciente.

36. Por tanto, existe una causa que es simple o no-compuesta, única, inmutable, eterna, inmaterial, una mente o intelecto, la causa última incausada de todo aparte de sí misma, puramente actual, perfecta, omnipotente, totalmente buena y omnisciente.

37. Pero que haya tal causa es justo lo que significa que Dios existe.

38. Por tanto, Dios existe.

ALGUNAS OBJECIONES REFUTADAS

Algunas de las objeciones que podrían plantearse son las mismas que contra la prueba aristotélica, a las que ya he respondido o responderé posteriormente. Por ejemplo, cabría poner en duda las razones dadas para pensar que la causa simple o no-compuesta ha de tener los distintos atributos divinos. Como ya he dicho, abordaré esta cuestión en detalle en otro capítulo. Lo que cabe resaltar ahora es que lo dicho basta para mostrar que no sirve objetar perezosamente (como se hace muchas veces) que incluso si hay una primera causa de las cosas, no tenemos ninguna razón para pensar que tiene que ser divina. Pues justo acabamos de dar razones para pensar que *tiene que* serlo. Por tanto, la sugerencia facilona de que la causa última no tiene por qué ser Dios no va a funcionar.

Alguno podría también objetar que el argumento asume que el universo tuvo un comienzo, o que es susceptible de la crítica de «Si todo tiene una causa, ¿entonces qué causó a Dios?». Ya hemos visto por qué tales objeciones carecen de toda fuerza contra la prueba aristotélica, y sigue siendo así contra la neoplatónica. De entrada, como debería resultarle claro a cualquiera que haya estado leyendo con atención, el argumento sencillamente no está interesado en si el universo tuvo o no un inicio temporal. Lo que se dice *no* es que la cadena de las causas de las cosas compuestas se remonta hacia atrás en el pasado hasta llegar a una causa simple o no-compuesta. Más bien, el punto es que se remonta *aquí y ahora* hasta tal causa. Tampoco descansa el argumento en la premisa de que «*todo* tiene una causa». Lo que dice es que *todo lo que es compuesto* requiere una causa. Y el motivo por el que Dios no tiene causa no es que sea una excepción arbitraria a una regla general, sino más bien que sólo lo que es de algún modo compuesto necesita tener, o puede tener, una causa. Algo absolutamente *simple* o *no*-compuesto no sólo no necesita causa alguna, sino que no podría de ningún modo haber tenido una. Tampoco es esto algo que los defensores del argumento se hayan inventado para intentar escapar de la objeción de «¿Qué causó a Dios?». Es simplemente lo que la tradición neoplatónica ha estado diciendo *siempre*, desde el principio. Como con la prueba aristotélica, esta objeción, lejos de ser la respuesta devastadora que muchos ateos creen que es, es de hecho incompetente hasta el extremo, y malinterpreta de arriba a abajo los argumentos contra los que se dirige.

Recomiendo, pues, revisar lo dicho en el capítulo anterior en respuesta a estas objeciones, pues muchos de los puntos allí señalados son relevantes también ahora. Por ejemplo, algunos podrían apelar a Hume o a la mecánica cuántica con el objetivo de poner en duda la premisa de que todo lo compuesto requiere una causa. Pero estas objeciones tienen tan poco éxito contra la prueba neoplatónica como contra la aristotélica.

De todos modos, hay otras críticas que atacan lo que es distintivo de este argumento. Mientras la prueba aristotélica razona a partir del hecho de que algunas potencias son actualizadas hasta la existencia de un actualizador puramente actual, la neoplatónica parte del hecho de que algunas cosas son compuestas y llega a la existencia de una causa absolutamente simple o no-compuesta. Pero podría sugerirse que hay modos alternativos de dar cuenta de la existencia de las cosas compuestas. Pues el argumento asume que para que algo compuesto exista, sus partes tienen que ser unificadas por alguna causa *externa*. ¿Pero por qué asumir tal cosa? ¿Por qué no suponer en cambio que es justo alguna *parte* del compuesto la que unifica el resto, más que algo externo? ¿O por qué no suponer que el hecho de que las partes de un compuesto estén combinadas es sencillamente un hecho irreductible acerca del mismo?

Como argumenta Vallicella, ninguna de estas sugerencias tiene sentido[52]. Empecemos con la idea de que las partes de una cosa son unificadas por alguna otra parte. Por ejemplo, pensemos en algo compuesto de las partes A y B. ¿Qué hace que A y B estén unidas de tal modo que exista el compuesto en cuestión? Según esta tesis, hay alguna otra parte, C, que da cuenta de la unión de A y B. Pero el problema es que esto simplemente traslada el problema un paso más atrás, dado que ahora tenemos que preguntarnos qué es lo que une a C con A y B. Si postulamos aún otra parte más, D, para dar cuenta de la unión de A, B y C, entonces nos pasará otra vez lo mismo, y así será por cada parte adicional que postulemos. No habremos resuelto en absoluto el problema de explicar la unión de A y B, únicamente lo habremos agravado.

Optemos, en cambio, por la otra sugerencia: que las partes A y B de un compuesto estén unidas de tal modo que éste exista es simplemente un hecho irreductible acerca del mismo. ¿Qué implica exactamente esta idea? ¿Quiere decir que el compuesto formado por A y B es *él mismo* la causa de que A y B estén unidos de tal modo que él exista? Esto significaría que el compuesto es tanto la *causa* de la unión de A y B como su *efecto*, lo cual es incoherente. Como vimos arriba, nada puede ser la causa de sí mismo, como si se levantara de sus propias orejas. ¿Se quiere decir, en cambio, que la unión de las partes no tiene causa alguna, sino que es sólo un hecho bruto? En tal caso, el crítico no está realmente ofreciendo una explicación *alternativa* al argumento neoplatónico, sino más bien *ninguna* explicación. Pero lo que pretendía estar dando era lo primero.

Pongamos que, llegados a este punto, el crítico lo asume todo y dice: «OK, no he ofrecido realmente una explicación alternativa. Supongo que lo que estoy sugiriendo simplemente es que no hay ninguna explicación por lo que respecta a la existencia de un compuesto». Como ha señalado Lloyd Gerson, esto no es una respuesta seria al argumento neoplatónico[53]. Su defensor puede razonablemente decir: «¿De qué estás hablando? *Te acabo de dar* una explicación: a saber, que sus partes son unidas por una causa absolutamente simple y no-compuesta. Y no me has ofrecido ningún motivo no-circular para rechazarla. ¡Por tanto, es una tontería sugerir que quizás no hay ninguna explicación!».

¿Podría el crítico reconocer que hay una explicación y que tiene que ser una causa externa al compuesto mismo (en lugar del compuesto como un todo o alguna otra parte suya), pero sin tener que coincidir con que esa causa es divina? En concreto, ¿no podría decir que el hecho de que las partes de un compuesto estén combinadas de ese modo puede ser explicado científicamente? La idea aquí sería que podemos explicar por qué las partes A y B están combinadas en términos de las *leyes de la naturaleza* (sean las leyes de la estructura atómica, de la cohesión molecular, o lo que sea).

Pero esta propuesta tampoco aporta ninguna alternativa real. Pues no importa de qué manera entendamos las leyes de la naturaleza –y trataremos las distintas posibilidades en otro capítulo–, cualquier explicación que apele a ellas inevitablemente nos dejará con aún otra cosa distinta compuesta de partes cuya existencia requerirá ser explicada, prolongando y no terminando el regreso causal. Por ejemplo, si decimos del compuesto formado por A y B que es una ley de la naturaleza que cosas del tipo A y cosas del tipo B, bajo tal y tal circunstancias, se combinarán para formar el conjunto, entonces tenemos que preguntarnos por qué tales cosas se rigen por *esa* ley particular y no por alguna otra. A y B junto con la ley que las gobierne constituirán juntos una especie de compuesto cuya existencia es justo otra instancia del tipo de cosas para las que el crítico se suponía que iba a aportar una explicación alternativa[54]. Sencillamente no hay modo de terminar este regreso que no sea postulando algo absolutamente simple o no-compuesto, y por los motivos dichos, tal no puede ser menos que divino.

Como he señalado antes, en otros capítulos abordaremos diversas objeciones generales contra este tipo de argumentos. Pero por el momento basta señalar que, como sucedía con la prueba aristotélica, de las objeciones que pueden plantearse contra un argumento específicamente *neoplatónico*, todas fallan.

---

46. Para una exposición y defensa detalladas del análisis aristotélico de la sustancia material, cf. E. FESER, *Scholastic Metaphysics*, cap. 3.
47. Para una exposición y defensa detalladas de la distinción, cf. Ibid., cap. 4.
48. W. F. VALLICELLA, *A Paradigm Theory of Existence: Onto-Theology Vindicated* (Dordrecth: Kluwer Academic Publishers, 2002), p. 255.

49. Ibid., p. 256. Por supuesto, los filósofos neoplatónicos como Plotino localizaron el intelecto en una *segunda* realidad divina posterior al Uno. Pero no es necesario coincidir con todos los detalles específicos de su posición para asumir la aproximación neoplatónica general a la hora de argumentar a favor de la existencia de Dios.

50. El juego de palabras original (intraducible) es entre «baseball *bat*» (bate de béisbol) y «*bat*» (murciélago) [N. del T.].

51. Ídem [N. del T.].

52. Cf. W. F. Vallicella, «From Facts to God: An Onto-Cosmological Argument», *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000): 157-81; cf. también Vallicella, *Paradigm Theory of Existence*, cap. 7. Lo que presento aquí son sólo breves resúmenes de las líneas argumentales que Vallicella desarrolla en mayor detalle. Debería dejar constancia también de que mi terminología difiere de la suya.

53. Cf. L. P. Gerson, *Plotinus* (London: Routledge, 1994), p. 13.

54. Puesto así, parece que las leyes de la naturaleza sean algo *extrínseco* a las cosas que gobiernan, lo cual no es el modo en el que los filósofos aristotélicos las entienden. Como veremos en otro capítulo, desde un punto de vista aristotélico, una ley de la naturaleza es una descripción abreviada de la manera en que una cosa tenderá a operar dada su naturaleza o forma sustancial, donde éstas son algo *intrínseco* a la cosa. Pero esto no ayuda al crítico de la prueba neoplatónica, dado que la forma sustancial de algo es, junto con la materia primera, uno de los dos principios básicos de los que se compone ese algo. Por tanto, para el aristotélico, la operación de una ley de la naturaleza *presupone* la combinación de las partes metafísicas básicas de la cosa sobre la que la ley rige. De modo que difícilmente puede ser lo que *explica* esa combinación.

3. LA PRUEBA AGUSTINIANA

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 1

Estamos rodeados de objetos individuales, particulares. Tomas un taco de billar individual y particular, con el que golpeas una bola de billar individual y particular a través de una mesa de billar individual y particular. Posteriormente utilizas un triángulo individual y particular para colocar las bolas de modo que pueda empezar una nueva partida individual y particular. Pero cada una de estas cosas particulares es una instancia de un patrón general y abstracto. Los múltiples tacos apoyados contra la mesa son todos instancias del mismo patrón: el patrón de ser un taco de billar; la bola blanca, la negra, la roja lisa, la roja rayada y todas las demás son instancias del mismo patrón: el patrón de ser una bola de billar; etcétera. Ejemplifican también patrones aún más abstractos, que comparten con muchas más cosas. Algunas de las bolas tienen el patrón *rojez* en común con las señales de stop, los camiones de bomberos y las fresas; todas las bolas comparten el patrón *redondez* con las pelotas de baloncesto, los globos y la luna; el triángulo tiene en común el patrón *triangularidad* con las pirámides, las campanas y los sombreros de pico; etcétera.

Los filósofos llaman *universales* a tales patrones, y son «abstractos» en el sentido de que, cuando pensamos en ellos, los abstraemos de o ignoramos los rasgos particulares e individualizadores de los objetos concretos que los exhiben. Por ejemplo, cuando consideramos la *triangularidad* como un patrón general, abstraemos de o ignoramos el hecho de que este triángulo particular está hecho de madera y aquél de piedra, que éste es verde y aquél naranja, que éste está dibujado en la página de un libro y aquél es de metal, centrándonos en cambio en lo que es común a todos ellos.

Los universales como la *triangularidad*, la *rojez* y la *redondez* existen al menos como objetos de pensamiento. Después de todo, podemos hablar acerca de ellos con sentido, y conocemos de ellos ciertas cosas. Sabemos, por ejemplo, que cualquier cosa que sea triangular tendrá tres lados, que (al menos si estamos hablando de triángulos euclídeos) sus ángulos equivaldrán siempre a la suma de dos rectos, etcétera. Pero a diferencia de un triángulo de madera o una campana, no podemos percibir la triangularidad a través de los cinco sentidos, ni recogerla y ponerla sobre una mesa, ni interactuar con ella como con un objeto material. Si es un objeto de algún tipo, pues, es lo que los filósofos llaman un *objeto abstracto*.

Los universales no son el único ejemplo de objetos abstractos. Otro sería lo que los filósofos llaman *proposiciones*: afirmaciones acerca del mundo, siempre verdaderas o falsas, que son distintas de las diferentes frases que podemos utilizar para expresarlas. «Juan es soltero» y «Juan es un hombre no casado» son frases diferentes, pero expresan

la misma proposición. «La nieve es blanca» y «Schnee ist weiss» son frases diferentes –una está en castellano y la otra en alemán– pero también expresan la misma proposición: a saber, la proposición de que la nieve es blanca. Cuando la mente retiene cualquier pensamiento, sea verdadero o falso, en último término está sopesando una proposición, y no una frase. Éste es el motivo por el que podemos retener exactamente los mismos pensamientos a pesar de estar separados por lenguajes, tiempos y lugares distintos. Cuando Sócrates y Barack Obama piensan que la nieve es blanca, están pensando *exactamente lo mismo*, con independencia del hecho de que el primero lo expresa en griego en la Atenas del s. V a.C. y el segundo, en inglés y en el Washington, D.C. del s. XXI.

Como los universales, las proposiciones existen al menos como objetos de pensamiento e, igual que ellos, no son objetos *materiales*. Si alguien escribe «La nieve es blanca» en una pizarra, puedes ver la frase, pero no puedes literalmente ver la proposición que expresa. (Al fin y al cabo, la misma proposición es expresada por los trazos «Schnee ist weiss», que son muy distintos de «La nieve es blanca»). Puedes borrar la frase, pero no puedes con ello destruir la proposición. (Incluso si borrásemos toda instancia de la frase «La nieve es blanca» en castellano, alemán y todo otro idioma, la proposición de que la nieve es blanca seguiría siendo verdadera). Por tanto, si una proposición es algún tipo de objeto, tiene que ser también un objeto abstracto.

Luego están los *números* y otras entidades matemáticas. Obviamente, también existen al menos como objetos de pensamiento, cosa que podemos ver al aprehender verdades matemáticas y realizar cálculos. Pero igual que los universales y las proposiciones, los números tampoco son en ningún sentido obvio cosas materiales. Ni el numeral «2» ni el romano «II» son el *número* dos, igual que el nombre «Barack Obama» no es la misma cosa que el hombre Barack Obama. «2» y «II» son sólo etiquetas que utilizamos para hablar del número dos. Igual que antes, si borrásemos toda instancia escrita de los numerales como «2» y «II», no habremos por eso destruido el *número* dos. (No sería de repente falso que 2 + 2 = 4, por ejemplo). Por tanto, igual que los universales y las proposiciones, los números y demás objetos matemáticos son objetos *abstractos*.

Por último, consideremos lo que los filósofos llaman *mundos posibles*. Un mundo posible es un modo en el que las cosas podrían haber sido, al menos en principio. En el mundo real, Barack Obama ganó las elecciones presidenciales del 2012, pero podría haber ganado Mitt Romney. Marte tiene dos lunas, pero podría haber tenido tres o sólo una. Existen galaxias como la de Andrómeda y la Vía Láctea, pero si las leyes de la física hubieran sido distintas, no se habría llegado a formar ninguna de ellas. En el mundo real hay caballos y no unicornios, pero en principio éstos podrían haber existido junto con aquéllos (o sin ellos). Cuando describimos escenarios en los que Romney ganó las elecciones, o Marte tiene tres lunas, o no hay galaxias, o existen los unicornios, estamos describiendo distintos mundos posibles. (No todo es

un mundo posible. Por ejemplo, no hay ningún mundo posible en el que 2 + 2 = 5, o en el que haya círculos cuadrados. Estas nociones son auto-contradictorias y, por ende, absolutamente imposibles. Qué mundos son posibles, en el sentido de «posible» que aquí nos interesa, no es algo que esté limitado por las leyes de la física –pues, al fin y al cabo, hasta los físicos sopesan cómo habrían sido las cosas si éstas hubieran sido distintas–, sino por las leyes de la lógica).

Los mundos posibles son también objetos de pensamiento, como cabe ver a partir del hecho de que podemos retener todas estas posibilidades, preguntándonos qué habría pasado con una victoria de Romney o si Marte hubiera tenido tres lunas. Pero no podemos visitar literalmente un mundo posible, mucho menos verlo o percibirlo de alguna otra manera. También ellos son entendidos comúnmente por los filósofos como objetos abstractos.

Por tanto, en algún sentido hay objetos abstractos como los universales, las proposiciones, los números, otros objetos matemáticos y los mundos posibles. ¿Pero en *qué* sentido existen, exactamente? ¿Son *meramente* objetos del pensamiento humano, entidades puramente convencionales, puros constructos de nuestra mente? ¿Son simplemente ficciones útiles? ¿O quizás después de todo resultan ser objetos materiales, pero de algún tipo exótico que aún no hemos considerado? (Por ejemplo, ¿podríamos identificar los universales o las proposiciones con procesos cerebrales?) Hay motivos convincentes para pensar que ninguna de estas respuestas puede ser correcta y para concluir, en cambio, que los objetos abstractos de este tipo son reales, en lugar de puros constructos de la mente humana o cosas reductibles a lo material. Esta visión se conoce como *realismo*. Las alternativas estándar son el *nominalismo*, que niega que los objetos abstractos sean reales, y el *conceptualismo*, que admite su realidad pero insiste en que son enteramente construidos por la mente humana. Los argumentos clave a favor del realismo y en contra del nominalismo y el conceptualismo pueden resumirse como sigue:

1. *El argumento del «uno sobre muchos»*: Los universales como la *triangularidad* y la *rojez* no se pueden reducir a ningún triángulo o a ninguna cosa roja particular, ni a ninguna colección de triángulos o de cosas rojas. Pues cualquier triángulo o cosa roja particular, o incluso la colección entera de los mismos, podría dejar de existir, y aún así la *triangularidad* y la *rojez* podrían volver a ser instanciadas una vez más en algún nuevo triángulo u objeto rojo. Incluso si no hay ninguna mente humana que se percate de ello, estos universales pueden ser instanciados, y a menudo así sucede. Por tanto, la *triangularidad*, la *rojez* y otros universales no son ni cosas materiales ni colecciones de cosas materiales, ni tampoco dependen de la mente humana para existir.

2. *El argumento a partir de la geometría*: En geometría lidiamos con líneas perfectas, ángulos perfectos, círculos perfectos, etcétera, y descubrimos verdades objetivas y necesarias acerca de tales objetos. Por ejemplo, es una verdad objetiva y necesaria que los ángulos de un triángulo euclídeo equivalen a la suma de dos rectos. Esto, más que

inventarlo, lo descubrimos, y no podríamos cambiarlo por mucho que quisiéramos. Era verdad antes de que existiera ninguna mente humana y seguiría siéndolo incluso si todo ser humano desapareciera de la existencia. Dado que estas verdades son objetivas y necesarias, no pueden ser un mero constructo mental nuestro. También, dado que son necesarias e inalterables, seguirían siendo verdad con independencia de lo que pasase en el mundo material, e incluso si éste dejara de existir por completo. Es más, ninguna cosa material tiene la perfección que ostentan los objetos geométricos. Por tanto, estas verdades no dependen tampoco del mundo material.

3. *El argumento a partir de las matemáticas en general*: Las verdades matemáticas en general son necesarias e inalterables, pero el mundo material y la mente humana son contingentes y mutables. Por ejemplo, que 2 + 2 = 4 era verdad mucho antes de que nadie se diera cuenta, y seguiría siéndolo incluso si todo ser humano lo olvidara o muriera. También seguirán siendo verdad con independencia de lo que suceda en el universo material, e incluso si éste desapareciera por completo. Por tanto, las cosas de las que estas verdades se predican –los números y otros objetos matemáticos– no pueden ser ni meros constructos de la mente humana, ni dependientes del mundo material. Aún más, la serie de números es infinita, pero sólo hay un número finito de cosas materiales o de ideas en cualquier mente humana o colección de mentes. Por tanto, la serie de los números no puede depender para existir ni de la mente humana ni del mundo material.

4. *El argumento a partir de la naturaleza de las proposiciones*: Las proposiciones tampoco pueden depender en su existencia ni del mundo material ni de ninguna mente humana. Pues algunas (por ejemplo, proposiciones matemáticas como *2 + 2 = 4*) son necesariamente verdaderas, y por tanto seguirían siéndolo incluso si el mundo material o la mente humana no existieran. En tal circunstancia, se cumpliría lo mismo incluso para muchas proposiciones que son verdaderas sólo de modo contingente. Por ejemplo, la proposición de que *César fue asesinado en los idus de marzo* seguiría siendo verdad incluso si el mundo material y toda mente humana dejaran de existir mañana mismo. Y en el caso de que nunca hubieran existido, la proposición de que *No hay ni un mundo material ni ninguna mente humana* habría sido verdad, en cuyo caso no podría ser nada material ni depender de una mente humana. Etcétera[55].

5. *El argumento a partir de la ciencia*: Las leyes y clasificaciones científicas, siendo generales o universales en su aplicación, necesariamente hacen referencia a universales; y la ciencia busca descubrir hechos objetivos e independientes de la mente. Por tanto, aceptar los resultados de la ciencia implica aceptar que hay universales que no dependen para su existencia de la mente humana. La ciencia hace uso también de formulaciones matemáticas, y dado que las matemáticas (como se ha señalado arriba) tienen que ver con un reino de objetos abstractos, aceptar los resultados científicos nos compromete a aceptar la realidad de tales objetos.

6. *El argumento a partir de la naturaleza de los mundos posibles*: Mucho de lo que es posible (no *todo*, por supuesto, pero sí mucho) no depende ni del mundo material real ni de la mente humana. Por ejemplo, hay mundos posibles en los que las leyes de la física son radicalmente diferentes de las que operan en realidad, incluso algunos con leyes que harían imposible la existencia de seres humanos. Como es obvio, tales posibilidades no pueden depender ni de la mente humana ni del mundo material real (el cual, no hace falta decirlo, se rige sólo por las leyes efectivamente existentes). Y antes de que empezaran a existir nuestro mundo material o las mentes humanas, era al menos posible que existieran. Esta posibilidad no podría haber dependido de ellos, dado que aún no existían. También hay mundos posibles en los que no hay ninguna mente humana ni ninguna cosa material –un mundo en el que sólo haya intelectos angélicos, por ejemplo– y la posibilidad de un mundo tal no podría depender ni del mundo material ni de la mente humana.

Éstos son argumentos directos a favor del realismo. Hay también argumentos indirectos, que muestran que las alternativas no pueden ser correctas. Tomemos el nominalismo, que niega que haya universales, números, proposiciones o mundos posibles[56]. Por ejemplo, donde pensamos que hay universales, dice el nominalista, lo único que hay en verdad son nombres generales, palabras que aplicamos a muchas cosas. Hay, entre otros, el término general «rojo», que aplicamos a varios objetos, pero no hay tal cosa como la *rojez*. Por supuesto, esto despierta la pregunta de *por qué* aplicamos el término «rojo» justo a esas cosas, y es difícil ver cómo podría haber una respuesta plausible que no fuera «porque todas tienen en común la *rojez*», lo cual nos lleva de vuelta a la existencia de los universales. El nominalista puede intentar esquivar esto diciendo que el motivo por el que etiquetamos diferentes cosas como «rojas» es porque se parecen entre ellas, sin especificar exactamente en qué. Esto es inverosímil de por sí –¿no es obvio que se parecen con respecto a su *rojez*?– pero conlleva también otros problemas:

7. *El problema del círculo vicioso*: Como señaló Bertrand Russell, la semejanza a la que el nominalista apela es ella misma un universal[57]. Una señal de stop se parece a un camión de bomberos, y por eso llamamos a ambos «rojos». La hierba se parece a la piel del increíble Hulk, y por eso llamamos a ambos «verdes». Etcétera. Lo que tenemos, pues, son múltiples instancias de un mismo universal: la *semejanza*. El nominalista puede intentar evitar esta consecuencia diciendo que sólo etiquetamos estos ejemplos como casos de «semejanza» porque *ellos mismos* se asemejan unos a otros, de nuevo sin especificar en qué. Pero entonces el problema simplemente vuelve a aparecer en un nivel superior. Estos diversos casos de semejanza se parecen a otros, de modo que tendremos una semejanza de orden superior, la cual será ella misma un universal. Y si el nominalista intenta evitar *este* universal con la misma estrategia, sencillamente se encontrará de nuevo con el problema en otro nivel, *ad infinitum*.

8. *El problema de que las palabras también son universales*: El nominalista pretende que no hay universales como la *rojez*, sino sólo términos generales como «rojo». Pero esto parece ser obviamente auto-contradictorio, dado que el término «rojo» es él mismo un universal. Tú pronuncias la palabra «rojo», yo pronuncio la palabra «rojo», Sócrates pronuncia la palabra «rojo», y se trata en todos los casos de expresiones particulares de la *misma* palabra, que existe por encima de sus diversas expresiones o voces. (Como suelen decir los filósofos, cada voz es un signo, una expresión, de la misma palabra tipo). De hecho, éste es el único motivo por el que la propuesta nominalista parece plausible: que la misma palabra se aplica a muchas cosas puede parecer suficiente para capturar (en un análisis superficial, al menos) nuestra intuición de que hay algo común entre ellas. Pero, de nuevo, si es la misma palabra, entonces, dado que hay diferentes expresiones de la misma, tenemos justo la situación «uno sobre muchos» que el nominalista quería evitar. Para esquivar este resultado, el nominalista puede quizás proponer que cuando tú, yo y Sócrates decimos «rojo», en realidad *no* estamos pronunciando la misma palabra, sino sólo palabras que se asemejan entre sí. Esto sería, por supuesto, absurdo. Implicaría también la imposibilidad de la comunicación, dado que nunca estaríamos usando las mismas palabras –de hecho, ni siquiera hablando *contigo mismo* estarías usando nunca la misma palabra más de una vez, sino sólo palabras que se parecen entre sí–, en cuyo caso, ¿qué es lo que espera conseguir el nominalista hablando con nosotros? Además, apelar a la «semejanza» abriría de nuevo la puerta al problema del círculo vicioso.

En general, es notoriamente difícil defender el nominalismo de un modo que no introduzca subrepticiamente por la puerta de atrás un compromiso con los universales y otros objetos abstractos, en cuyo caso se trata de una visión que se refuta a sí misma. Por motivos como éstos, el conceptualismo busca evitar el realismo negando no que los universales existan, sino más bien que existan con independencia de la mente humana. Es un intento de término medio entre el realismo y el nominalismo, pero también se enfrenta con dificultades consideradas por muchos como insuperables:

9. *El argumento a partir de la objetividad de los conceptos y el conocimiento*: Cuando tú y yo sopesamos el concepto de cualquier universal –el de *triangularidad*, digamos, o el de *rojez*– ambos retenemos *el mismo concepto*, que refiere *al mismo universal*. No es que tú estés pensando en tu propio concepto privado de *rojez* y yo en el mío, sin nada en común entre ambos. De modo similar, cuando consideramos diversas proposiciones, sopesamos las *mismas* proposiciones. Por ejemplo, cuando tú y yo pensamos en el teorema de Pitágoras, ambos pensamos acerca de *la misma verdad*. No es que tú estés pensando en tu propio teorema de Pitágoras personal y yo en el mío (signifique esto lo que signifique). Además, muchos de los universales y las proposiciones que consideramos son las mismas que ya fueron sopesadas por personas muertas hace tiempo, y serán pensadas por personas que aún no existen, mucho tiempo después de nuestra muerte. Si la especie humana se extinguiera y aparecieran nuevos seres inteligentes, podrían llegar a pensar en los mismos universales y

proposiciones que nosotros. Por tanto, los universales y las proposiciones no son meros constructos de la mente humana, sino que tienen algún fundamento fuera de ella.

Esto tiene que ser así para que la comunicación sea posible. Supongamos que, como el conceptualismo implica, los universales y las proposiciones que retienes son puros constructos de tu mente. En tal caso sería imposible que tú o cualquier otro se comunicara. Pues cuando dijeras algo –«La nieve es blanca», por ejemplo–, los universales a los que te referirías y las proposiciones que expresarías existirían sólo en tu propia mente, y por tanto serían inaccesibles para los demás. Tu idea de nieve sería enteramente diferente de mi idea de nieve, y dado que tú sólo tienes acceso a la tuya y yo a la mía, nunca querríamos decir lo mismo cuando hablásemos de la nieve, o de cualquier otra cosa. Pero esto es absurdo: *podemos* comunicarnos y aprehender los mismos conceptos y proposiciones. En efecto, tenemos que poder hacerlo incluso para estar de acuerdo o discrepar acerca del conceptualismo. Por tanto, los universales y las proposiciones no pueden ser meros constructos de la mente humana, sino que han de tener algún fundamento fuera de ella.

10. *El argumento a partir de la incoherencia del psicologismo:* Argumentos como el siguiente se asocian al lógico Gottlob Frege, que se preocupó de defender el estatuto científico de la lógica y las matemáticas contra una doctrina conocida como «psicologismo». El psicologismo tiende a reducir las leyes lógicas y matemáticas a meros principios psicológicos que gobernarían la operación de la mente humana[58]. Según esta visión, la lógica y las matemáticas no describen la realidad objetiva, sino exclusivamente el modo en el que la estructura de nuestra mente nos lleva a pensar acerca de la realidad. Cuando añades a esto (como harían algunos relativistas) la sugerencia de que el modo en el que nuestras mentes están estructuradas es determinado por circunstancias biológicas, sociales, históricas y culturales contingentes y cambiantes, el resultado es una forma muy radical de relativismo, en la que todos nuestros conceptos, junto con la lógica, las matemáticas, la ciencia y demás, están culturalmente condicionados y sujetos a revisión, sin conexión necesaria alguna con la realidad objetiva.

Ésta es una visión radical e incoherente por completo, como lo son en general el psicologismo y el conceptualismo. Pues si decimos que nuestros conceptos, estándares lógicos y demás están determinados no por ninguna correspondencia con la realidad objetiva sino más bien por el efecto en nuestra mente de las fuerzas contingentes de la historia, la cultura, etcétera, o incluso por la evolución biológica, entonces tenemos que dar alguna explicación de exactamente cómo funciona esto. Tenemos que decir concretamente qué fuerzas biológicas y culturales fueron responsables, cómo formaron nuestras mentes, etcétera. Y también tendremos que dar argumentos en defensa de esta explicación. Pero para ello tendremos que apelar necesariamente a varios universales (por ejemplo, *la presión de la selección darwiniana, los intereses de clase, las mutaciones genéticas y las tendencias sociales*) y a principios

científicos y matemáticos que rigen los procesos relevantes, y defenderlo todo requerirá recurrir a estándares lógicos. Pero éstas eran justo las mismas cosas que, según la visión que nos ocupa, no tenían validez objetiva y que no existían antes que nuestras mentes (dado que supuestamente dependen de ellas). Por tanto, esta postura se refuta a sí misma.

Supongamos en cambio que, siguiendo a Kant, el conceptualista o defensor del psicologismo adopta una postura menos radical, por la cual aunque nuestros conceptos y estándares lógicos y matemáticos reflejan no la realidad objetiva, sino las operaciones de nuestra mente, se trata de un hecho *necesario* acerca de nosotros mismos, algo que no podría haber sido cambiado ni por la evolución biológica ni por la influencia cultural. ¿Se salvaría así de la incoherencia? No, en absoluto. Pues, de nuevo, el defensor de esta visión va a tener que explicarnos cómo *sabe* todo esto, y cómo llegaron nuestras mentes a ser de esta manera. Y si apela a los conceptos, estándares lógicos y demás que justo acaba de decirnos que no tienen ninguna conexión con la realidad objetiva y que dependen por entero de nuestras mentes, entonces está socavando su propia posición. Por otro lado, en la medida en que afirma que tener estos conceptos, estándares lógicos y demás es un hecho necesario acerca de nuestras mentes, está por eso mismo pretendiendo tener conocimiento de la naturaleza objetiva de las cosas –en concreto, de la naturaleza objetiva del funcionamiento de nuestra mente–, justo el tipo de conocimiento que su teoría se suponía que descartaba. Pues para formular y defender su tesis, necesita apelar a ciertos universales (como *mente*), estándares lógicos, etcétera; y, de nuevo, su teoría pretende que éstos no tienen validez objetiva. Por tanto, se encuentra en un dilema: si insiste, como su teoría le pide, en que nuestros conceptos, estándares lógicos y demás carecen de validez objetiva, entonces no puede defender su propia posición; si afirma, en cambio, que sí la tienen, con el objetivo de justificar su pretensión de conocer la naturaleza objetiva de nuestra mente, entonces acaba de contradecir su propia tesis en el mismo acto de defenderla. De nuevo, tal postura es sencillamente incoherente.

Por tanto, *alguna* versión del realismo acerca de los objetos abstractos como los universales, las proposiciones, los números, otros objetos matemáticos y los mundos posibles tiene que ser correcta. ¿Pero *cuál* de ellas? Hay tres alternativas: *el realismo platónico, el realismo aristotélico* y *el realismo escolástico*. Vamos a considerarlas de una en una.

La forma *platónica* de realismo –llamada así por Platón, que fue el primero en formularla– sostiene que, si los objetos abstractos no dependen ni del mundo material ni de la mente humana, entonces tienen que existir en un «tercer reino» que no sea ni material ni mental. Éste es el famoso mundo de las Ideas platónico: entidades que existen fuera del espacio y del tiempo que son «participadas» por las cosas de nuestra experiencia, las cuales se les «asemejan» de modo imperfecto. El universal *triangularidad*, por ejemplo, existe en este tercer reino como la Idea de Triángulo, y

los triángulos de nuestra experiencia son del tipo que son porque «participan» de esta Idea platónica y se le «asemejan», aunque sea de manera aproximada. El universal *humanidad* existe en el tercer reino como la Idea de Ser Humano, y los seres humanos de nuestra experiencia son lo que son porque «participan» de *esa* Idea y se le «asemejan». Y así con cada universal. Los números, las proposiciones y los mundos posibles deben pensarse también, al menos con alguna variación de esta tesis básica, siguiendo el modelo de las Ideas: como objetos existentes en un «tercer reino» que es exterior al mundo espaciotemporal y distinto de toda mente.

Hay un buen número de famosos problemas con esta rama platónica de realismo. Por ejemplo, las Ideas platónicas y otros habitantes de este «tercer reino» parecen ser causalmente inertes. Sabemos que los triángulos materiales, como el triángulo de billar o la campana, pueden tener efectos en otras cosas. Por ejemplo, el primero hará que las bolas de billar se ordenen de un cierto modo, y la segunda suena de modo que la podemos oír. Sabemos también que nuestro concepto del universal *triangularidad* puede tener efectos en otras cosas. Por ejemplo, un arquitecto le da a la estructura piramidal que está construyendo su forma característica gracias a tener el concepto de triangularidad y aplicarlo en el diseño de los planos. ¿Pero qué significaría que la *triangularidad* produjera algo, en abstracto y por sí misma, existiendo no en un triángulo material real ni en una mente, sino de algún modo como un objeto por derecho propio? ¿Cómo podría producir nada si carece de los poderes causales que poseen los objetos materiales y las mentes? Pero si no tiene poderes causales y por tanto no puede causar efectos en nada, entonces se seguiría que tampoco tiene efecto sobre *nosotros*. Y en tal caso, ¿cómo podríamos llegar nunca a *conocerlo*? Aún más, si no tiene efectos sobre nada, entonces tampoco sobre los objetos materiales individuales, como el triángulo de billar o la campana. Pero, entonces, ¿cómo podría ser aquello que *explica* por qué tales cosas encajan en ese patrón particular?

Un segundo problema es que el realismo platónico parece que entiende las Ideas como algo universal –esto es, instanciado en muchas cosas– pero que al mismo tiempo existe por derecho propio como una cosa individual y particular. Esto parece incoherente y paradójico. Tomemos la Idea de Hombre, por ejemplo. Los hombres individuales son hombres, dice el platónico, sólo porque «participan» de esta Idea. Pero si la Idea de Hombre es ella misma un objeto individual, ¿no implica esto que tiene que haber alguna otra Idea de la que *ella* «participe» y por referencia a la cual cuente específicamente como la Idea de Hombre? ¿No tenemos que postular una Súper-Idea de Hombre por encima de la Idea de Hombre, de la cual tanto ésta como los hombres individuales participen? ¿Y no tendríamos que postular una Súper-Súper-Idea de Hombre aún más por encima, de la cual «participarían» la Idea, la Súper-Idea y los hombres individuales? Parece que esto nos conduce al absurdo y a una regresión infinita.

Esta objeción –conocida como el argumento «del tercer hombre»– la planteó Platón mismo, y su validez ha sido objeto de discusión durante siglos. Una crítica más contundente, no obstante, es la siguiente. Pensemos en un universal como la *animalidad*. Cada animal individual es o bien racional (como los seres humanos) o no-racional (como el resto). ¿Pero y la *animalidad* misma? Precisamente porque es universal, tiene que poder atribuirse tanto a los animales racionales como a los no-racionales. Pero ella misma no puede incluir ambas características, la racionalidad y la no-racionalidad, porque son contradictorias. Por tanto, tenemos que decir que de modo inherente no implica ni la una ni la otra. Pero ninguna cosa individual puede ser *ni* racional *ni* no-racional; todo lo que existe tiene que ser de un modo o del otro. Así, el universal *animalidad* no puede existir como una cosa individual en sí misma; es decir, no puede ser pensado propiamente como una Idea platónica.

Un tercer problema con el realismo platónico está vinculado al hecho de que las esencias o naturalezas de las cosas de nuestra experiencia no están en las cosas mismas, sino en ese «tercer reino». La esencia o naturaleza de un árbol, por ejemplo, no tiene que ser buscada en el árbol mismo, sino en la Idea de Árbol; la esencia de un ser humano no tiene que ser buscada en ningún ser humano, sino en la Idea de Ser Humano; etcétera. Ahora, si la *arboreidad* no se encuentra en el árbol, ni la *humanidad* en el ser humano, entonces es difícil ver cómo lo que llamamos un árbol o un ser humano existen realmente *como tales*. Los árboles y los seres humanos que vemos, según Platón, simplemente se «asemejan» de modo imperfecto a otra cosa: a saber, las Ideas. Por tanto, lo que llamamos un árbol parece, al fin y al cabo, no ser más genuinamente arbóreo que la estatua o el reflejo de un árbol; lo que llamamos un ser humano parece no ser más genuinamente humano que la estatua o el reflejo de un hombre; etcétera. Pero esto es absurdo[59].

Es absurdo, en cualquier caso, desde el punto de vista del realista *aristotélico*, que tiene razones independientes para considerar al árbol o al ser humano como *sustancias*: algo que existe *por derecho propio* (más que como una mera imagen o reflejo o como algo parasítico en otra cosa), y que tiene una fuente *intrínseca* de sus propiedades y actividades características (en contraposición a derivarlas enteramente de alguna fuente extrínseca)[60]. El realismo aristotélico niega, pues, que los universales existan en un «tercer reino» de las Ideas. ¿Cómo existen, entonces? Tomemos, una vez más, el ejemplo del universal *animalidad*. En el mundo extramental, la *animalidad* existe sólo en los animales particulares, y siempre unida de modo inseparable a su racionalidad o no-racionalidad. Por tanto, hay animalidad en Sócrates, pero inseparablemente unida a su racionalidad, y en concreto a su humanidad. Y hay animalidad en Fido, pero inseparablemente unida a su no-racionalidad, y concretamente a su «perreidad». La *animalidad* considerada en *abstracción* de estas cosas existe sólo en la mente. Los sentidos observan este o aquel hombre individual, este o aquel perro individual; el intelecto procede abstrayendo de los rasgos distintivos, individualizadores y particulares y considera la *animalidad* sola, como universal. Esta posición aristotélica no es nominalista, porque sostiene que los

universales existen. Pero tampoco es conceptualista, porque aunque dice que los universales *separados de otros rasgos* existen sólo en la mente, también defiende que existen en las cosas extramentales (aunque, en ellas, siempre atadas a otras características). Los universales los abstrae la mente *de estas cosas extramentales*, en vez de crearlos libremente.

Los realistas aristotélicos enfatizan que esta abstracción es en esencia un proceso mental, de modo que los objetos abstractos quedan esencialmente conectados a la mente. Por tanto, aunque la *animalidad*, la *triangularidad*, la *rojez*, la *humanidad* y demás sí existen en la realidad extramental, no se dan en ella *como objetos abstractos*, sino sólo como atados a individuos particulares y concretos. Y aunque pueden no obstante existir como objetos abstractos, no pueden existir así *en la realidad extramental*. No hay ningún tercer modo alternativo platónico en el que los universales puedan existir, a saber, de modo *tanto* abstracto *como* extramental al mismo tiempo. En palabras de David Oderberg:

> Pensemos en lo que todos los cuadrados tienen en común: hay algo que comparten de modo literal, a saber, la cuadratura. Pero alguien podría objetar: «Nunca encontramos la cuadratura, sólo cosas cuadradas». A lo que el realista [aristotélico] contesta que *sí* encontramos la cuadratura todo el rato: *en* las cosas cuadradas. «Pero yo quiero decir que nunca encontramos la cuadratura *en abstracto*». A lo que se responde diciendo que es correcto: nunca encontramos la cuadratura en abstracto, porque ésta no es algo que *podríamos* encontrar nunca. ¿Cómo sería tal encuentro? Más bien, no encontramos la cuadratura en abstracto porque ésta es algo que *nosotros* abstraemos: *a partir de las cosas cuadradas*. En resumen, nada abstracto existe sin abstracción. Y la abstracción es un proceso *intelectual* por el cual reconocemos lo que es literalmente compartido por una multiplicidad de cosas particulares[61].

Cabe dar también un análisis aristotélico de al menos algunas verdades posibles y necesarias. Para el aristotélico, lo que es posible o necesario con respecto a una cosa es determinado por su esencia, y ésta es (con independencia de su abstracción por la mente) algo que existe en la cosa misma más que en un «tercer reino» platónico. Por tanto, es posible, por ejemplo, para el hombre medio aguantar la respiración durante diez segundos, pero imposible hacerlo por diez horas, y necesario que, si muere, no puede volver a la vida por medios naturales. Estas posibilidades, imposibilidades y necesidades se fundamentan en la naturaleza humana, y cuando la mente abstrae el universal *humanidad* de los hombres individuales que se encuentra, puede deducir de ella estas y otras características. Es también imposible para dos y otros dos hombres sumar veinte, y necesario que sumen en cambio cuatro. Estas verdades se fundamentan no sólo en la naturaleza de los hombres, sino también en la de todo lo demás, y cuando la mente abstrae rasgos matemáticos aún más generales de las cosas, puede deducir de ellos más verdades matemáticas.

No obstante, hay universales, proposiciones, objetos matemáticos, necesidades y posibilidades con las que el aristotélico lo va a tener más difícil. Por ejemplo, supongamos que no existiera ningún mundo material ni ninguna mente humana. Esto es ciertamente posible. Pero, aún así, también seguiría siendo posible en tal circunstancia que *llegaran* a existir. ¿En qué se fundamentaría *esa* posibilidad? No puede estar fundada en la esencia o naturaleza de ningún objeto material, dado que,

por hipótesis, en ese caso no existiría ninguno. Tampoco podría fundarse en la esencia o naturaleza de un objeto material en tanto que abstraída y aprehendida por una mente humana, dado que tampoco existirían.

O pensemos en cosas que no sólo podrían no existir, sino que de hecho no existen: unicornios, centauros, sirenas y demás. Es al menos posible que estas cosas existan, y la *unicorniedad*, la *centauridad*, la *sirenidad*, etcétera son universales, aunque no estén instanciados en nada. Lo que fundamenta su posibilidad no puede ser la esencia o naturaleza de los unicornios, los centauros y las sirenas, dado que nunca han existido tales seres. Tampoco pueden fundarse en las mentes humanas que entretienen estas ideas, pues eran posibles incluso antes de que ninguna las pensase. Pero, entonces, ¿qué fundamenta la posibilidad de estos «posibles puros» (como a veces se los llama)?

Ten en cuenta también, una vez más, que hay proposiciones que serían verdaderas con independencia de que exista el mundo material o la mente humana. Por ejemplo, la proposición de que *No existen el mundo material ni las mentes humanas* sería verdadera incluso si el mundo material y las mentes humanas dejaran de existir mañana, o si no hubieran empezado a existir nunca. *César fue asesinado en los idus de marzo* –y cualquier otra proposición acerca de hechos históricos– seguiría siendo verdadera incluso si el mundo material y los hombres desaparecieran.

Luego están las verdades necesarias de las matemáticas y la lógica. Éstas también habrían sido verdad incluso si nunca hubiera existido el mundo material o las mentes humanas, y seguirían siéndolo incluso si éstos dejaran de existir mañana. Por tanto, ¿qué fundamenta su necesidad?

Esto nos lleva, por último, al realismo *escolástico*, que es aristotélico en espíritu, pero con algún guiño al realismo platónico[62]. Como el aristotélico, el realismo escolástico afirma que los universales existen únicamente o bien en las cosas que los ejemplifican o bien en los intelectos que los piensan. Coincide en que no hay ningún «tercer reino» platónico independiente tanto del mundo material como de todo intelecto. No obstante, el realista escolástico está de acuerdo con el platónico en que tiene que haber algún reino distinto tanto del mundo material como de la mente *humana* y de otros intelectos finitos. En concreto –adoptando una tesis famosamente asociada con San Agustín–, sostiene que los universales, las proposiciones, las verdades lógicas y matemáticas, y las necesidades y posibilidades existen en un intelecto *infinito*, *eterno* y *divino*. Así, si alguna forma de realismo tiene que ser verdad, pero tanto el realismo platónico como el aristotélico son inadecuados en diversos aspectos, la única versión que queda, el realismo escolástico, tiene que ser correcta. Y dado que el realismo escolástico implica que hay un intelecto divino infinito, entonces tal intelecto tiene que existir realmente. En otras palabras, Dios existe.

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 2

Tal es, en cualquier caso, el esquema principal de lo que a veces se llama el «argumento a partir de las verdades eternas», históricamente asociado con la filosofía agustiniana y defendido también por pensadores como G. W. Leibniz. Hagamos el razonamiento más explícito.

Hemos visto por qué, contra el nominalismo y el conceptualismo, alguna forma de realismo con respecto a los objetos abstractos (universales, proposiciones, números, otros objetos matemáticos y mundos posibles) tiene que ser verdad. Ahora, una consecuencia de los argumentos era que, cualquiera que fuera el modo de existencia de estos objetos, no dependen del mundo material (al menos no muchos de ellos). Está este triángulo particular y aquel otro, este objeto rojo particular y aquel otro, etcétera, pero la *triangularidad* y la *rojez* son universales. Al menos algunas proposiciones serían verdaderas existiera o no el mundo material, especialmente las proposiciones lógicas y matemáticas. El mundo material es contingente, mientras algunas proposiciones, incluyendo las de la lógica y la matemática, son necesariamente verdaderas. Hay posibilidades que seguirían siendo tales aun si el mundo material no existiera. Etcétera. Por tanto, estos objetos abstractos tienen que existir de una de las otras dos maneras posibles, o bien en algún intelecto o colección de intelectos o bien en un «tercer reino» platónico. Pero esto último se enfrenta de por sí con problemas insuperables, lo que significa que estos objetos abstractos tienen que existir en un intelecto o colección de intelectos.

Ahora, no pueden depender en último término de los intelectos *humanos*, porque éstos son contingentes. Empiezan a ser y desaparecen, hubo una vez que no existían y podría suceder que en algún momento del futuro dejaran de existir. Por tanto, las verdades necesarias, las posibilidades que seguirían siéndolo incluso si ningún intelecto humano hubiera existido o, en tal caso, los universales que podrían ser instanciados o las proposiciones que habrían sido verdad, etcétera, nada de esto puede depender para existir de los intelectos humanos. Date cuenta de que, por la misma razón, tampoco pueden depender de los intelectos de criaturas contingentes *distintas* de los seres humanos. Supongamos que hay extraterrestres con cuerpos materiales de algún tipo, quizás radicalmente diferentes de los nuestros. Precisamente porque, como nosotros, empiezan a ser y dejan de ser y podrían no haber existido, lo que es cierto de la relación entre los objetos abstractos y nuestras mentes lo sería también de la relación entre los objetos abstractos y *sus* mentes. O supongamos que hay intelectos completamente incorpóreos, angélicos, que a diferencia de nosotros *no* dejan de existir. Dado que, aún así, son contingentes (ni siquiera un ángel existe de modo *absolutamente* necesario, sino sólo si Dios decide crearlo), se sigue que las verdades necesarias, los mundos posibles que seguirían siéndolo incluso si ningún ángel existiera, o los universales que podrían ser instanciados en tal caso o las proposiciones que serían verdad, etcétera no pueden depender tampoco de los intelectos angélicos.

Por tanto, el único tipo de intelecto del que, en último término, estos objetos abstractos podrían depender sería uno que existiera de modo *absolutamente necesario*, que *no pudiera en absoluto* no haber existido. Ahora, ¿podría haber más de *uno* de estos intelectos últimos? ¿Cabe suponer que el conjunto X de mundos posibles, verdades necesarias, universales y demás existen en el intelecto necesario A, y el conjunto Y, en el intelecto necesario B?

Esto no puede ser correcto. Piensa primero que tales objetos abstractos no son independientes entre sí de modo que su fundamento *último* pueda estar en mentes necesarias distintas. Más bien, forman un sistema interconectado[63]. Veamos algunos de los modos en los que es así. Supongamos que la definición tradicional de ser humano es correcta. (Que lo sea de hecho es irrelevante para nuestros propósitos, se trata sólo de un ejemplo). En tal caso, para aprehender adecuadamente el universal *humanidad* necesitaremos aprehender también la *animalidad* y la *racionalidad*. Y para entender éstos necesitaremos aprehender los universales que forman parte de su definición. Por tanto, la comprensión adecuada de cualquier universal requiere aprehender toda una red de universales.

Pensemos también que aprehender estos universales es necesario para entender las proposiciones en las que aparecen. Por ejemplo, uno tiene que entender los universales *humanidad* y *mortalidad* para poder entender la proposición *Todos los hombres son mortales*. Y toda proposición está también lógicamente relacionada a cualquier otra de diversos modos. Por ejemplo, las proposiciones *Todos los hombres son mortales* y *Sócrates es un hombre*, unidas implican lógicamente la proposición *Sócrates es mortal*. En cambio, *Todos los hombres son mortales* y *Los gatos tienen cuatro patas*, unidas *no* implican lógicamente la proposición *Está lloviendo en Cleveland*. Es decir, toda proposición será consistente o inconsistente con otras. Todas las proposiciones pueden ser combinadas de diversas maneras en proposiciones compuestas con un valor de verdad definido por las tablas a las que los estudiantes de lógica están tan acostumbrados. Etcétera. Entre estas proposiciones, por supuesto, las habrá acerca de lo que es necesario y de lo que es posible, así como proposiciones de tipo lógico o matemático.

Ahora, estas relaciones lógicas se darían existieran o no el mundo material y las mentes finitas. Por tanto, tiene que haber un intelecto necesariamente existente que aprehenda *todas* las relaciones lógicas entre *todas* las proposiciones (y por ende *todos* los universales), incluyendo aquéllas acerca de lo posible, lo necesario y sobre los números y otros objetos matemáticos. Es decir, todos los objetos abstractos de los que hemos estado hablando tienen que existir en este intelecto. Date cuenta también de que el número de estas proposiciones y relaciones lógicas es infinito. (Esto es obvio por el hecho de que el número de proposiciones matemáticas es infinito. Por ejemplo, por cada número habrá una proposición verdadera y una falsa acerca de si es par o impar. Y el resto de proposiciones serán o bien consistentes o bien inconsistentes con cada una de éstas). Por tanto, este intelecto necesario es uno que

aprehende un número *infinito* de universales, proposiciones, mundos posibles, etcétera. Y hay un sentido obvio en el que tal intelecto sería *omnisciente*. Sería lo que Robert Adams llama «un ser *conceptualmente* omnisciente, que entiende eternamente todas las esencias, posibilidades y verdades necesarias»[64].

En resumen, el fundamento último de la existencia de los objetos abstractos que hemos estado considerando tiene que ser un intelecto conceptualmente omnisciente y necesariamente existente, en lugar de una colección de intelectos en la que cada uno conozca algo menos que «*todas* las esencias, posibilidades y verdades necesarias». Aún así, podría preguntar un crítico, ¿podría haber más de uno de estos intelectos conceptualmente omniscientes? ¿Y podría tal intelecto, no obstante, carecer del conocimiento de algunas verdades *contingentes*, aunque sepa todas las verdades posibles y necesarias, en cuyo caso sería omnisciente sólo en un sentido condicionado? Aún más, ¿por qué deberíamos suponer que dicho intelecto posee atributos como la omnipotencia o la bondad perfecta?[65] Podría parecer, pues, que llegar a la existencia de un intelecto omnisciente no es exactamente lo mismo que llegar a la existencia de Dios.

Pero estas apariencias son engañosas. Piensa que un intelecto que existiera de modo absolutamente necesario tendría que ser *puramente actual*. Pues pongamos que su existencia supusiera la actualización de alguna potencia. En tal caso, sería contingente con respecto a esa actualización, y por tanto *no* existiría de modo absolutamente necesario. Ahora, en el capítulo 1 vimos que cualquier cosa que sea puramente actual tiene que ser también única, tener todo el poder y poseer bondad perfecta. También tiene, por las razones ahí dichas, que ser inmutable, inmaterial, incorpóreo y eterno. Por tanto, un intelecto omnisciente y necesariamente existente ha de poseer también todos esos atributos. Tiene que saber también *todas* las verdades, incluidas las contingentes, pues si no lo hiciera, entonces tendría alguna potencia no actualizada –la potencia de conocer las verdades que de hecho no conoce–, y por tanto no sería puramente actual. Así, tiene que ser omnisciente en sentido incondicionado[66].

Por tanto, el realismo acerca de los objetos abstractos implica la existencia de un intelecto necesario que es uno, omnisciente, omnipotente, totalmente bueno, inmutable, inmaterial, incorpóreo y eterno. En resumen, implica la existencia de Dios.

Un argumento similar al que acabo de defender lo presenta el filósofo Greg Welty. Welty sugiere que hay seis condiciones para que una teoría de los objetos abstractos sea adecuada, y argumenta que lo que él llama «realismo conceptual teísta» (en esencia lo que yo he llamado realismo escolástico) es lo que mejor las cumple[67]. Consideremos brevemente su argumento. En primer lugar, una teoría adecuada tiene que dar cuenta del hecho de que los objetos abstractos exhiben *objetividad* en la medida en que tienen realidad independiente de la mente humana. Segundo, tiene que explicar el hecho de que existan de modo *necesario* más que meramente

contingente. Tercero, ha de dar cuenta de su *intencionalidad*, por la cual Welty quiere decir que los objetos abstractos representan el mundo de modo similar a como lo hacen los pensamientos. Por ejemplo, el universal *triangularidad* representa los triángulos; la proposición *Todos los hombres son mortales* representa el estado de cosas de que todos los hombres son mortales; los mundos posibles representan modos en los que las cosas podrían haber sido; etcétera[68]. En cuarto lugar, una teoría adecuada de los objetos abstractos tiene que ser *relevante* a la hora de explicar por qué se dan las verdades necesarias y posibles que existen. Quinto, ha de cumplir lo que Welty llama una condición de *plenitud* en la medida en que tiene que afirmar que existe un *número* suficiente de objetos abstractos para dar cuenta de todo lo que su existencia se supone que tiene que explicar. Por último, tiene que respetar al mismo tiempo una condición de *simplicidad* evitando postular más entidades de las necesarias.

Ahora, la condición de *objetividad* sólo la puede cumplir una teoría realista de los objetos abstractos, por contraposición a una nominalista o conceptualista[69]. La condición de *intencionalidad* apunta en concreto en la dirección de una posición realista aristotélica, más que platónica, dado que es más fácil ver cómo los objetos abstractos podrían tener contenido representacional si existen en un intelecto que si existen en un «tercer reino». La condición de *simplicidad* también apunta en la dirección del realismo aristotélico, más que del platónico, dado que el primero postula sólo dos reinos –el de los objetos materiales y el de los intelectos–, mientras el último requiere un tercero. Las condiciones de *necesidad*, *plenitud* y *relevancia*, a su vez, apuntan en la dirección del realismo escolástico, más que a una rama del aristotélico que no apele a un intelecto divino. Pues toda mente humana o finita es contingente, y por tanto no puede dar cuenta de la necesidad de los objetos abstractos. Y dado que hay universales, proposiciones, mundos posibles, verdades matemáticas, etc., que nunca han sido pensados por ningún ser humano, el realismo aristotélico, a menos que sea llevado en una dirección escolástica, no puede cumplir la condición de plenitud.

Por último, la condición de relevancia apunta también en concreto hacia el realismo escolástico de la siguiente manera. De nuevo, hay objetos abstractos que no pueden razonablemente depender de ninguna mente humana o finita. Por supuesto, el realismo platónico podría dar cuenta al menos de esto. Pero es difícil ver cómo los mundos posibles, considerados como miembros de un «tercer reino» platónico, podrían tener alguna relevancia con respecto a lo que puede pasar en el mundo real. Consideremos (por tomar un ejemplo de Welty) un dibujo de Sócrates martilleando clavos en una madera. Supón que concedemos que esto al menos *representa* la posibilidad de que Sócrates sea carpintero. Aún así, sugiere Welty, «no tiene sentido pensar que un dibujo en un trozo de papel es un hacedor de verdad con respecto a ciertas proposiciones modales acerca de Sócrates, tal que Sócrates *no podría* haber sido un carpintero si el dibujo no hubiera existido»[70]. ¿Pero por qué, exactamente, un mundo posible en el que Sócrates es carpintero, entendido como una entidad que

existe en un «tercer reino» platónico, sería más plausible como hacedor de verdad que el dibujo? Incluso si (como el dibujo) el objeto platónico *representara* la posibilidad de un Sócrates carpintero, ¿por qué su existencia (a diferencia de la del dibujo) *haría* que Sócrates hubiera podido ser carpintero?

El realista escolástico, por contraste, puede contestar la pregunta sobre la relevancia, porque entiende los mundos posibles y demás objetos abstractos como existiendo en el intelecto de la causa omnisciente y omnipotente del mundo. El modo en el que un mundo posible en el que Sócrates es carpintero hace que Sócrates hubiera podido ser carpintero es gracias a existir como una idea en la causa divina que podría haber creado dicho mundo, si así lo hubiera querido. El intelecto, la voluntad y el poder de Dios proporcionan un camino por el que los objetos abstractos pueden tener relevancia en lo que realmente sucede en el mundo, algo que un «tercer reino» platónico no puede hacer.

UNA PRESENTACIÓN MÁS FORMAL DEL ARGUMENTO

Dada su fundamentación en el complejo debate acerca de los universales y otros objetos abstractos, el argumento agustiniano para demostrar la existencia de Dios que hemos desarrollado en este capítulo ha dado diversos giros y reveses. Pero su esqueleto básico se puede resumir como sigue:

1. Hay tres explicaciones posibles acerca de los objetos abstractos como los universales, las proposiciones, los números, otros objetos matemáticos y los mundos posibles: el realismo, el nominalismo y el conceptualismo.
2. Hay argumentos decisivos a favor del realismo.
3. Hay objeciones insuperables en contra del nominalismo.
4. Hay objeciones insuperables en contra del conceptualismo.
5. Por tanto, alguna versión del realismo es verdadera.
6. Hay tres versiones posibles del realismo: el realismo platónico, el realismo aristotélico y el realismo escolástico.
7. Si el realismo platónico es verdad, entonces los objetos abstractos existen en un «tercer reino» distinto tanto del mundo material como de todo intelecto.
8. Si el realismo aristotélico es verdad, entonces los objetos abstractos existen sólo en los intelectos humanos o en otros intelectos contingentes.
9. Si el realismo escolástico es verdad, entonces los objetos abstractos existen no sólo en intelectos contingentes, sino también en al menos un intelecto necesariamente existente.
10. Hay objeciones insuperables en contra de la idea de que los objetos abstractos existen en un «tercer reino» distinto tanto del mundo material como de todo intelecto.

11. Por tanto, el realismo platónico no es verdad.

12. Hay objeciones insuperables contra la idea de que los objetos abstractos existen sólo en los intelectos humanos o en otros intelectos contingentes.

13. Por tanto, el realismo aristotélico no es verdad.

14. Por tanto, el realismo escolástico es verdad.

15. Por tanto, los objetos abstractos existen no sólo en los intelectos contingentes, sino también en al menos un intelecto necesariamente existente.

16. Los objetos abstractos como los universales, las proposiciones, los números, otros objetos matemáticos y los mundos posibles están todos relacionados lógicamente entre sí de tal modo que forman un sistema de ideas interconectado.

17. Las razones para concluir que al menos algunos objetos abstractos existen en un intelecto necesariamente existente también implican que todo este sistema de ideas interconectado tiene que existir en un intelecto necesariamente existente.

18. Por tanto, todo este sistema de ideas interconectado existe en al menos un intelecto necesariamente existente.

19. Un intelecto necesariamente existente sería puramente actual.

20. No puede haber más de una cosa que sea puramente actual.

21. Por tanto, no puede haber más de un intelecto necesariamente existente.

22. Un intelecto en el que existiera el susodicho sistema de ideas interconectado sería conceptualmente omnisciente.

23. Por tanto, el único intelecto necesariamente existente es conceptualmente omnisciente.

24. Si este único intelecto necesariamente existente no fuera también omnisciente en el sentido fuerte de conocer todas las verdades contingentes, entonces tendría alguna potencia no realizada y, por ende, no sería puramente actual.

25. Por tanto, también es omnisciente en este sentido fuerte.

26. Lo que es puramente actual tiene que ser también omnipotente, totalmente bueno, inmutable, inmaterial, incorpóreo y eterno.

27. Por tanto, hay exactamente un intelecto necesariamente existente, que es puramente actual, omnisciente, omnipotente, totalmente bueno, inmutable, inmaterial, incorpóreo y eterno.

28. Pero que exista tal cosa es lo que significa que Dios existe.

29. Por tanto, Dios existe.

ALGUNAS OBJECIONES REFUTADAS

El debate sobre el estatuto metafísico de los objetos abstractos tiene más de 23 siglos y se solapa con una gran variedad de temas distintos: el problema de los universales, la metafísica de la modalidad y diversas cuestiones de la filosofía de las matemáticas y la filosofía del lenguaje. Es imposible condensarlo todo aquí, ni abordar todo lo que un nominalista, conceptualista o platónico podría decir acerca de los temas que cabría tratar. Pero las líneas generales del argumento a favor del realismo en general y del realismo escolástico en particular ya han sido presentadas, y cabe enfrentarse a algunas objeciones dirigidas específicamente a este último.

Algunos objetan que si los universales, las proposiciones, los mundos posibles y demás se entienden como ideas en el intelecto divino, entonces no son realmente objetos *abstractos* después de todo, sino concretos[71]. Como señala Welty, un problema con esta objeción es que sencillamente no hay consenso entre los metafísicos contemporáneos acerca de la naturaleza de los objetos abstractos[72]. Por tanto, la objeción no descansa sobre una comprensión establecida y neutral de su naturaleza que tenga la carga de la prueba a su favor. Los realistas aristotélicos y escolásticos añadirían, además, que esta objeción sencillamente estaría pidiendo el principio contra ellos incluso en el caso de que *sí* fuera reflejo de un consenso. Pues para el aristotélico y el escolástico, un objeto abstracto simplemente *es* lo que el intelecto forma cuando *abstrae de* las cosas particulares. Por tanto, mientras el crítico pretende que un objeto abstracto *no puede* ser algo que exista en un intelecto, lo que dicen el aristotélico y el escolástico es justamente que *sólo puede* ser algo que exista en un intelecto. Simplemente afirmar lo primero no es *mostrar* que lo segundo sea falso, sino sólo *presuponer* que lo es[73].

Brian Leftow critica lo que él llama «teorías deístas» de la posibilidad y la necesidad, de las cuales formaría parte el realismo escolástico defendido aquí[74]. Una teoría deísta sostiene que lo posible y lo necesario se fundamentan en último término en la naturaleza de Dios. El realista escolástico, que afirma que Dios es simple o no-compuesto (una idea discutida en el anterior capítulo y que retomaremos en los siguientes), ciertamente sostiene tal cosa. Pues dado que Dios es simple o no-compuesto, su intelecto, su poder, su bondad, etcétera, y por supuesto su propia naturaleza, tiene que ser todo una y la misma cosa considerada bajo diferentes descripciones. Por tanto, decir que las posibilidades y las necesidades se fundamentan en ideas del intelecto divino implica decir que se fundamentan en la naturaleza de Dios.

Ahora, Leftow está dispuesto a admitir que las verdades necesarias de la lógica pura y la matemática se fundamentan en la naturaleza divina de esta manera. Pero piensa que hay otras verdades necesarias que no es plausible que se fundamenten así. Por ejemplo, supongamos que es una verdad necesaria que el agua = H_2O. Entonces, en una teoría deísta, este hecho es una verdad necesaria que se sigue de la naturaleza de Dios. Por tanto, si Dios existe, entonces será necesario que el agua = H_2O. Pero entonces también se seguiría, dice Leftow, que si *no* fuera necesario que el agua =

H_2O, entonces Dios no existiría. Y esto, concluye, hace que la existencia de Dios dependa de hechos acerca del agua, lo cual es contraintuitivo.

Para ver cuál es el error de esta objeción, consideremos el siguiente ejemplo paralelo. Es una verdad necesaria que 2 + 2 = 4, y se sigue de esto que es necesario que, si añades a dos piedras otras dos, obtendrás cuatro piedras. Pero entonces (podría decirse) se seguiría también que, en caso de que *no* fuera necesario que, si juntas dos y otras dos piedras, obtienes cuatro, entonces tampoco sería necesario que 2 + 2 = 4. Y esto (concluiría el argumento propuesto) haría que las verdades matemáticas dependieran de hechos acerca de las piedras, lo cual es contraintuitivo.

Ahora, es obvio que este argumento no demuestra que las verdades de la matemática «dependen» en ningún sentido interesante de los hechos acerca de las piedras. Las verdades matemáticas implican ciertas verdades *necesarias* acerca de las piedras, igual que acerca de todo lo demás, pero precisamente porque son necesarias, nunca van a ser refutadas por la mineralogía (una consecuencia que, por supuesto, *sería* como mínimo muy contraintuiva). Pero por la misma razón, el argumento de Leftow no demuestra que la naturaleza divina «dependa» en ningún sentido interesante de los hechos acerca del agua. La naturaleza divina implica ciertas verdades necesarias acerca del agua, igual que acerca de todo lo demás, pero precisamente porque se trata de verdades necesarias, nunca van a ser refutadas por la hidrología (una consecuencia que, claramente, también *sería* muy contraintuiva).

Por supuesto, Leftow no sostiene, ni le hace falta, que las «teorías deístas» estén implícitamente comprometidas con la extraña tesis de que las afirmaciones sobre la existencia y la naturaleza de Dios podrían ser refutadas por la hidrología. Pero esto hace que las bases de su tesis de que tales teorías tienen consecuencias contraintuitivas sean extremadamente esquivas. Si no tenemos en mente un caso en el que los hechos acerca del agua podrían resultar tal que refutasen la existencia de Dios, ¿entonces cuál es exactamente la supuesta «dependencia» contraintuitiva de la naturaleza divina de los hechos acerca del agua?

Por otro lado, Leftow está diciendo que *si* no fuera necesario que el agua = H_2O, entonces (dada la «teoría deísta» de la necesidad) Dios podría no existir. ¿Pero por qué debería nadie tomar seriamente el antecedente de este condicional? Supongamos que alguien dijera: «Vamos a considerar un escenario en el que dos y dos no suman necesariamente cuatro; ahora, en tal escenario, se seguiría que…». La respuesta correcta sería: «¡Un momento! ¿Qué quieres decir con 'Vamos a considerar un escenario en el que dos y dos no suman necesariamente cuatro…'? ¡*No puede haber* tal escenario, *ergo* no podemos considerarlo!». De modo similar, el «teórico deísta» podría responderle a Leftow: «¿Qué quieres decir con '*Si* no fuera necesario que el agua = H_2O…'? *Es* necesario, y ya está, ¡no tiene sentido intentar considerar qué se seguiría si no lo fuera!»[75]. Leftow, que piensa que la necesidad de verdades como la proposición agua = H_2O es establecida por la voluntad de Dios (una variación de la

postura históricamente conocida como *voluntarismo*), podría responder diciendo que podemos coherentemente considerar tal escenario en la medida en que la proposición agua = H_2O podría no haber sido necesaria si Dios así lo hubiera querido. Pero esta respuesta sencillamente estaría pidiendo el principio contra los teóricos deístas, que rechazan el voluntarismo.

Otra objeción contra el argumento agustiniano que he defendido podría ir dirigida contra la idea de lo que Adams llama «un ser conceptualmente omnisciente, que entiende eternamente todas las esencias, posibilidades y verdades necesarias»[76]. Pues podría parecer que esta noción presupone que existe un conjunto de todas las proposiciones verdaderas. Pero Patrick Grim ha argumentado que no puede existir tal conjunto y que, por tanto, tampoco puede existir algo así como un ser omnisciente[77]. En concreto, Grim pide que supongamos que hay un conjunto C de todas las proposiciones verdaderas. Ahora consideremos lo que se llama el «conjunto potencia» de C, esto es, el conjunto que consiste en todos los subconjuntos de C. De acuerdo con el teorema de Cantor, el conjunto potencia de un conjunto contiene más miembros que éste, en cuyo caso el conjunto potencia de C contiene más miembros que C. Pero entonces C no contiene en realidad todas las verdades. Por tanto, la misma idea de un conjunto tal es incoherente: no puede existir el conjunto de todas las verdades. Pero la omnisciencia (dice Grim) requiere que sí exista. Por tanto, no puede haber tal cosa como la omnisciencia.

Hay varios problemas con esta objeción[78]. Para empezar, como señala Alvin Plantinga, el argumento demostraría demasiado[79]. Lo que Grim dice acerca de todas las proposiciones *verdaderas* sería también cierto de todas las *proposiciones*, verdaderas o no. Es decir, si Grim acierta, no puede haber ningún conjunto de todas las proposiciones, sin hablar de todas las proposiciones verdaderas. Y en tal caso seríamos incapaces de decir nada coherente acerca de todas las proposiciones. Pero de hecho *podemos* hacerlo: por ejemplo, podemos decir que todas las proposiciones son o verdaderas o falsas, y que ninguna proposición es verdadera y falsa al mismo tiempo. Por tanto, ¿por qué no podemos también decir de modo coherente, de todas las proposiciones verdaderas, que un ser omnisciente las conocería? Tampoco necesitamos pensar esto en términos de conocimiento de un *conjunto* de verdades. Como señala Keith Simmons, incluso si no hay ningún *conjunto* de todas las proposiciones conocido por Dios, no se sigue que haya alguna proposición *particular* que Dios no conozca[80]. Y esto basta para la omnisciencia.

Por último, como sugiere William Wainwright, la objeción de Grim parece asumir un modelo del conocimiento divino que sería rechazado por aquéllos que defienden (como hacen los realistas escolásticos) que Dios es absolutamente simple o no-compuesto[81]. En concreto, parece asumir que las verdades que Dios conoce corresponden a ideas distintas en el intelecto divino, que juntas forman un conjunto. Pero dada la simplicidad divina, lo que describimos en términos de ideas distintas es realmente en Dios una y la misma cosa. Hay algo en Dios que es *análogo* a lo que

llamamos, en el caso de nuestros intelectos, la aprehensión de la proposición *Todos los hombres son mortales* o *Sócrates es un hombre*, etcétera. Pero son diferentes maneras de describir lo que, en Dios, es realmente lo mismo.

Una última línea de criticismo contra la prueba agustiniana proviene de un rincón inesperado. Los defensores del argumento son realistas escolásticos, pero no todos los realistas escolásticos lo defienden. Concretamente, algunos escolásticos sostienen que, aunque su versión del realismo es la explicación correcta acerca de los objetos abstractos, no sirve como argumento para la existencia de Dios, sino que es más bien una tesis que entra en juego sólo después de que ésta se haya establecido en base a otras razones independientes[82]. Por ejemplo, Peter Coffey objeta que el argumento agustiniano presupone que lo que es posible lo es *eterna* y *necesariamente*: por ejemplo, que los caballos y los unicornios (a diferencia de los círculos cuadrados) eran posibles antes de que existiera ningún mundo material o ninguna mente finita, y que seguirían siéndolo incluso si éstos dejaran de existir. ¿Pero cómo podríamos saber tal cosa a menos que *ya* supiéramos que hay un intelecto necesariamente existente en el que estas posibilidades se fundamentan? El argumento presupone también que hay un orden de objetos abstractos independiente de nuestras mentes, pero esto, sugiere Coffey, es resultado de una ilusión cognitiva similar a la del platonismo.

Pero estas objeciones no son muy fuertes, o no me lo parecen a mí. Consideremos de entrada que incluso un ateo podría estar de acuerdo con que lo posible es eterna y necesariamente posible. Por supuesto, tal ateo sin duda entendería estas posibilidades eternas y necesarias en términos del realismo platónico –que el escolástico rechaza–, pero lo importante es que, precisamente por esta razón, no es necesario, contra Coffey, *presuponer* que existen en un *intelecto* necesario. Piensa también que, igual que el escolástico mismo, Coffey difícilmente puede mantener que la noción de un orden de objetos abstractos independiente de nuestras mentes es *completamente* ilusoria, dado que está de acuerdo con que tal orden existe en el intelecto divino. Lo que es ilusorio es sólo la *interpretación* platónica de ese orden.

Leído caritativamente, Coffey parece estar suponiendo que si alguien acepta la tesis de que hay un orden de objetos abstractos que existe con independencia de toda mente finita, entonces esta persona está queriendo decir o bien (a) que este orden ha de entenderse en términos platónicos, como un «tercer reino» por encima del mundo material y las mentes finitas, o bien (b) que ha de entenderse en términos escolásticos, como un orden de ideas en el intelecto divino. Pero entonces, parece decir Coffey, si tiene (a) en mente, está suponiendo algo falso; mientras que si tiene (b), no supone nada falso, pero estará aún así *presuponiendo* que hay un intelecto divino, y por ende no puede utilizar tal tesis como base para un *argumento* no circular a favor de su existencia.

Pero se trata de una falsa dicotomía. Cabría afirmar la tesis de que hay un orden de objetos abstractos que de *algún* modo existe con independencia de toda mente finita, pero dejar sin determinar exactamente cómo. En efecto, esta es justo la tesis que

platónicos y escolásticos tienen en común, y sobre la cual prosiguen discutiendo para ver cuál de las dos posturas explica mejor su verdad. Ahora, dado que el defensor del argumento agustiniano puede aceptar tal tesis sin afirmar (a), no está presuponiendo nada falso, y dado que la puede aceptar también sin afirmar (b), no está pidiendo el principio. Por tanto, la objeción de Coffey (al menos tal y como la interpreto) falla.

---

55. Las dificultades de identificar las proposiciones con algo material o mental van mucho más allá de todo esto. Las ha resumido ALVIN PLANTINGA en *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), cap. 6.

56. Por supuesto, uno podría tomar una postura nominalista respecto de algunos tipos de objetos abstractos y realista respecto de otros.

57. Cf. B. RUSSELL, *Los problemas de la filosofía* (Barcelona: Editorial Labor, 1991), pp. 86-87.

58. Cf., por ejemplo, el ensayo de FREGE «Thought», en M. BEANEY (ed.), *The Frege Reader* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 325-45.

59. Cf. P. COFFEY, *Epistemology, or The Theory of Knowledge: An Introduction to General Metaphysics*, 2 vols. (Gloucester, Mass.: PETER SMITH, 1958), I: pp. 292-297; y D. S. ODERBERG, *Real Essentialism* (London: Routledge, 2007), pp. 81-85.

60. Para las razones, cf. la exposición y defensa de la explicación aristotélica de la sustancia en E. FESER, *Scholastic Metaphysics*, cap. 3.

61. D. S. ODERBERG, *Real Essentialism*, p. 83 (cursivas en el original).

62. Cf. J. PETERSON, *An Introduction to Scholastic Realism* (New York: Peter Lang Publishing, 1999).

63. Éste fue un punto destacado por Leibniz. Cf. la discusión de los textos relevantes en R. M. ADAMS, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 181.

64. Ibid. (mis cursivas).

65. Cf. Ibid., p. 180.

66. Piensa también que lo real es un subconjunto de lo posible. Por tanto, si un intelecto conoce toda verdad posible, tiene que conocer también toda verdad real.

67. Cf. G. WELTY, «Theistic Conceptual Realism», en P. M. GOULD (ed.), *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects* (London: Bloomsbury, 2014), pp. 81-96.

68. Welty sólo se centra en las proposiciones y los mundos posibles.

69. Welty utiliza el término «conceptualismo» de modo más amplio que yo, incluyendo también teorías realistas aristotélicas. Hay otras maneras en las que su terminología no se corresponde exactamente con la mía, pero la diferencia entre nuestras aproximaciones, creo, no es sustantiva, sino *meramente* terminológica.

70. G. WELTY, «Theistic Conceptual Realism», p. 92.

71. Cf. los comentarios de KEITH YANDELL y WILLIAM LANE CRAIG en «Response to Greg Welty», en P. M. GOULD, *Beyond the Control of God?*, pp. 97-98 y 100-102, respectivamente.

72. Cf. G. WELTY, «Response to Critics», en P. M. Gould, *Beyond the Control of God?*, pp. 107-111.

73. Parte del problema aquí es probablemente que los filósofos contemporáneos suelen concebir el intelecto de un modo muy distinto a cómo lo haría un aristotélico o un escolástico. Para los primeros, pensar es esencialmente tener un «estado mental», entendido como algo particular concreto que existe o bien en el sistema nervioso o bien en una sustancia inmaterial cartesiana. Para el aristotélico y el escolástico, pensar es esencialmente tomar la forma de una cosa sin su materia y sus rasgos individualizadores. Y esta explicación refleja un conjunto más general de compromisos metafísicos y epistemológicos que también difieren radicalmente de aquéllos con los que los filósofos contemporáneos están familiarizados. Para una visión de conjunto de la comprensión aristotélica y escolástica del intelecto y del papel que juega en su actividad la abstracción, cf. P. COFFEY, *Epistemology*, vol. I, parte 3, y J. OWENS, *Cognition: An Epistemological Inquiry* (Houston: Center for Thomistic Studies, 1992), cap. 5.

Como señala ODERBERG (*Real Essentialism*, pp. 83-84), los filósofos contemporáneos tienden también a dibujar la distinción abstracto-concreto de modo muy diferente a cómo lo haría un aristotélico o un escolástico. Por ejemplo, suelen verla como una distinción entre lo que existe fuera del orden espaciotemporal y lo que existe dentro del mismo, y piensan también que algo es o abstracto o concreto, y ya está. Pero para el aristotélico y el escolástico, lo que hace que algo sea abstracto tiene que ver en esencia

con el poder de abstracción del intelecto, y algo puede ser concreto o abstracto dependiendo de si el intelecto ha ejercido este poder. Por tanto, la misma cosa –la *humanidad*, digamos, o la *rojez*– puede existir tanto de modo concreto, en las cosas particulares, como de modo abstracto, como universales considerados por el intelecto.

74. Cf. B. LEFTOW, *God and Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 209 y ss.
75. Cf. G. WELTY, «Response to Critics», p. 108.
76. R. M. ADAMS, *Leibniz*, p. 181.
77. Cf. P. GRIM, «Logic and the Limits of Language», *Noûs* 22 (1988): pp. 341-367.
78. Para un resumen útil a las respuestas contra Grim, cf. W. WAINWRIGHT, «Omnipotence, Omniscience, and Omnipresence», en C. TALIAFERRO y C. MEISTER (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 50-51.
79. Cf. P. GRIM y A. PLANTINGA, «Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments», *Philosophical Studies* 71 (1993): pp. 267-306.
80. Cf. K. SIMMONS, «On an Argument against Omniscience», *Noûs* 27 (1993): pp. 22-33.
81. Cf. W. WAINWRIGHT, «Omnipotence, Omniscience, and Omnipresence», p. 50.
82. Cf. P. COFFEY, *Ontology, or The Theory of Being* (Glucester, Mass.: Peter Smith, 1970), pp. 89-95; y Cardenal Mercier *et al*., *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, vol. 2 (St. Louis: B. Herder, 1933), pp. 32-35.

4. LA PRUEBA TOMISTA

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 1

El mundo de nuestra experiencia contiene piedras, árboles, perros, seres humanos y una amplia variedad de cosas. Sabemos que estas cosas existen y que forman parte de la realidad exterior a nuestras mentes. Date cuenta, pues, que lo que sabemos acerca de ellas son *dos* cosas distintas. Primero, sabemos *lo que* son: sabes, por ejemplo, que *lo que* es un ser humano es un animal racional. Esa es la *naturaleza* o *esencia* de un ser humano. (Una vez más, no importa ahora mismo que estés de acuerdo o no con esta definición tradicional de ser humano. Sustitúyela, si lo prefieres, por cualquier otra). Segundo, sabes *que realmente hay* seres humanos, esto es, sabes que los seres humanos *existen*.

Por tanto, podemos distinguir entre la *esencia* de una cosa y su *existencia*, entre *lo que* algo es y el hecho de *que* es. Ahora, algunas de las distinciones que hacemos no reflejan ninguna diferencia que se dé en la realidad, sino que son meramente distinciones entre modos de pensar o hablar acerca de las cosas. Por ejemplo, hablamos de solteros y de hombres no casados, pero no hay nada en aquello de lo que estamos hablando que corresponda a esta distinción. Un soltero y un hombre no casado son en la realidad exactamente la misma cosa, de modo que la diferencia es meramente verbal. ¿Es la distinción entre la esencia de una cosa y su existencia de este tipo? ¿O refleja algo en las cosas mismas, cómo son realmente aparte de nuestros modos de pensar y hablar acerca de ellas?

Hay varios motivos para pensar que la distinción entre esencia y existencia tiene que ser una distinción *real*, que refleja la realidad extramental y objetiva misma y no simplemente el modo en el que pensamos acerca de ella[83]. Piensa primero que puedes saber la esencia de una cosa sin saber al mismo tiempo si existe o no. Supongamos que una persona, por el motivo que fuera, nunca hubiera oído hablar de leones, pterodáctilos o unicornios. Supongamos que le das una descripción detallada de la naturaleza de cada uno de estos seres. Entonces le dices que, de estas tres criaturas, una existe, otra existió pero ahora está extinta y la tercera nunca ha existido, y le preguntas a continuación que te diga cuál es cuál con lo que sabe de sus esencias. Por supuesto, sería incapaz de hacerlo. Pero en tal caso, la existencia de las criaturas que sí existen tiene que ser realmente distinta de sus esencias, o de otro modo *podrías* conocer lo primero con sólo conocer lo segundo. Pues *lo que* una cosa es es parte de su realidad objetiva. Los hechos biológicos acerca de los leones y los pterodáctilos serían exactamente los mismos estuviéramos por aquí o no para estudiarlos. Esto sería cierto también de los unicornios, si hubiera alguno. Y si una cosa existe, entonces también su existencia es obviamente parte de su realidad objetiva. Por tanto, si la

esencia y la existencia de una cosa no fueran rasgos distintos de la realidad, entonces conocer la primera debería ser suficiente para conocer la segunda, pero no es así.

Podría objetarse que este argumento presupone que aprehendemos *completamente* la esencia de una cosa, lo cual típicamente no es así. Pues, a menos que tuviéramos tal aprehensión completa, ¿cómo podríamos saber si la existencia es parte de la esencia de una cosa? Pero la objeción falla, porque hay una desemejanza crucial entre lo que es incontrovertiblemente parte de la esencia de una cosa, por un lado, y su existencia, por el otro. Supongamos que juzgas que un león es un tipo de animal, pero no que es un tipo de gato. En tal caso, aunque sólo has entendido *de modo incompleto* lo que es ser un león, no por eso lo has *mal*entendido. Por contraste, en el caso de que no sólo no juzgues que es un tipo de gato, sino que juzgues que *no lo es*, entonces *sí* has malinterpretado lo que es ser un león. Ahora, si suponemos que juzgas que los leones no existen –quizás piensas que se han extinguido como los pterodáctilos o que son criaturas ficcionales como los unicornios–, entonces has juzgado falsamente, pero *no* has malinterpretado *lo que es* ser un león. Pero esto no sería así si la existencia de un león no fuera distinta de su esencia. Pensar en él como no-existente sería malentender *lo que* es tanto como si lo pensara como no-gato[84].

Un segundo motivo por el que las esencias de las cosas de nuestra experiencia tienen que ser distintas de su existencia tiene que ver con su *contingencia*: el hecho de que, aunque existen, podrían no haber existido. Por ejemplo, los leones existen, pero si la historia de la vida hubiera ido de otro modo, no habrían existido, y es posible que algún día se extingan. Ahora, si la existencia de una cosa contingente no fuera realmente distinta de su esencia, entonces existiría simplemente por virtud de su esencia, esto es, por su propia naturaleza, y por lo tanto no sería contingente en absoluto, sino *necesaria*: sería algo que no podría no existir, ni siquiera en principio. Como no es necesaria sino contingente, se sigue que su existencia tiene que ser realmente distinta de su esencia[85].

Alguien podría objetar que no necesitamos postular una distinción real entre la esencia de una cosa contingente y su existencia para dar cuenta de su contingencia, sino que podemos apuntar en cambio al hecho de que tiene una causa y potencialidad para no existir. Por ejemplo, uno podría decir que un león es contingente porque los leones necesitan ser causados –por, digamos, leones previamente existentes– y si estas causas están ausentes, entonces no empezaría a existir un nuevo león. Y podríamos señalar que los leones pueden dejar de existir porque tienen la potencia de ser matados por depredadores, morir de hambre o caer enfermos, etcétera. De todos modos, esta objeción no ha entendido el argumento. Porque necesitamos saber *por qué* la existencia de una cosa contingente requeriría (o podría tener) una causa y *por qué* tiene (o podría tener) la potencia de no existir si su existencia no fuera distinta de su esencia. Si la existencia fuera simplemente parte de *lo que es* una cosa, entonces no haría falta nada que la causara, y tampoco habría nada en ella que le pudiera dar la potencia para dejar de existir.

Una tercera razón por la cual la esencia y la existencia de cada una de las cosas que conocemos a través de la experiencia tienen que ser distintas es que si *hay* algo en lo que esencia y existencia no se distinguen realmente –y veremos a continuación que, en efecto, hay y tiene que haber tal ser–, no podría en principio existir *más de una* cosa así. Pues considera que, si la esencia y la existencia de una cosa no son realmente distintas, entonces son idénticas, y si son idénticas, entonces esa cosa sería algo cuya esencia *simplemente sería* la existencia misma. Ahora, para que pueda haber más de una cosa que *simplemente sea* la existencia misma –supongamos que hay dos, A y B–, entonces tendría que haber algo que las diferenciara. Tendría que haber algo por lo cual A y B son cosas distintas, en lugar de ser la misma cosa. ¿Pero qué podría ser? Sólo hay dos posibilidades: A y B pueden ser diferenciadas como dos especies del mismo género o como dos miembros de la misma especie. Y el problema es que, en análisis, resulta que A y B *no* podrían ser diferenciadas de ninguna de estas maneras.

Considera el modo en que se diferencian dos especies del mismo género. Un género es una clase más general de cosas, y una especie, una clase más específica[86]. Cuando decimos que los seres humanos son animales racionales, estamos diciendo que, como especie, caen bajo el género *animal* y que su ser racional es lo que los diferencia de otras especies de animal. Por usar la jerga técnica tradicional, la *racionalidad* es, por tanto, lo que se llama la «diferencia específica» que distingue a los seres humanos del resto de especies animales. Por tanto, para que nuestras hipotéticas cosas A y B se distinguieran como dos especies, tendríamos que ver *aquello que simplemente es la existencia misma* como género, y A y B como dos especies dentro de ese género; y tendríamos que identificar alguna «diferencia específica» que A tiene que la convierte en una especie diferente de *aquello que simplemente es la existencia misma* respecto de la especie B. Pero el problema es que si A tuviera una «diferencia específica», entonces ya no sería *aquello que simplemente es la existencia misma*; sino, más bien, *aquello que simplemente es la existencia misma* MÁS esa diferencia específica. (Compara: un ser humano no es la *animalidad* misma, sino la *animalidad* MÁS la diferencia específica *racionalidad*). Y lo mismo sería cierto de B: para diferenciarse de A, tendría que ser *aquello que simplemente es la existencia misma* MÁS su propia diferencia específica. Por tanto, no hay manera de distinguir dos cosas que son la existencia misma del modo en que se distinguen dos especies diferentes del mismo género.

Consideremos ahora la manera en que se diferencian dos miembros de una misma especie. Sócrates, Platón y Aristóteles son diferentes miembros de la misma especie *ser humano*; Fido, Rover y Spot son diferentes miembros de la especie *perro*; etcétera. El modo en que estos miembros se diferencian es por estar asociados con diferentes parcelas de materia. La materia que forma el cuerpo de Sócrates es diferente de la que forma los cuerpos de Platón o Aristóteles; la materia que forma el cuerpo de Fido es diferente de la de Rover o Spot; etcétera. (Por supuesto, hay otras diferencias entre estos individuos. El cerebro de Sócrates puede estar conectado de modo diferente al

de Aristóteles, Fido puede ser de un color de pelo distinto de Spot, etcétera. Pero estas otras diferencias *presuponen* distintas parcelas de materia en las que inhieren la conexión del cerebro, el color de pelo, etc.). Por tanto, aunque tanto Sócrates como Platón son ambos humanos, se distinguen porque Sócrates es la *humanidad* más *este* trozo particular de materia, mientras Platón es la *humanidad* más *ese otro* trozo particular de materia; y algo similar puede decirse acerca de los distintos miembros de otras especies. Pero, en tal caso, tendría que ser obvio por qué no podemos diferenciar de esta manera dos cosas A y B que sean *aquello que simplemente es la existencia misma*. Pues distinguidos de este modo, A y B *no* serán al fin y al cabo *aquello que simplemente es la existencia misma*; sino que A será *aquello que simplemente es la existencia misma* MÁS este trozo particular de materia, y B, *aquello que simplemente es la existencia misma* MÁS ese otro trozo particular de materia. (Compara: Sócrates es, de nuevo, *la humanidad más* este trozo particular de materia: en cuyo caso Sócrates no es *la humanidad misma*).

En general, para que hubiera más de una cosa que fuera *aquello que es la existencia misma*, tendría que haber algo que hiciera que *esta* instancia de *aquello que es la existencia misma* se distinguiera de *aquella* otra. Y entonces, ninguna de estas instancias será realmente después de todo *aquello que simplemente es la existencia misma*, sino más bien *aquello que simplemente es la existencia misma* MÁS cualquiera que sea el rasgo diferenciador. Por tanto, en realidad no tiene sentido que haya más de una cosa que *simplemente sea* la existencia misma. Y en tal caso no hay manera de hacer inteligible que haya más de una cosa cuya esencia y existencia no sean realmente distintas: si existe tal cosa, será única. Ahora, las cosas de nuestra experiencia *no* son únicas en este sentido. Con las piedras, los árboles, los perros, los seres humanos y demás, *hay* múltiples instancias de cada una de estas cosas (o como mínimo podría haberlas, en el caso de que alguna clase se viera reducida a un solo miembro). Por tanto, hay en cada una de ellas una distinción real entre su esencia y su existencia.

Una objeción posible contra este tercer argumento es que ignora que hay un término medio. ¿Por qué no podría haber algo cuya existencia no fuera distinta de su esencia, pero no porque ésta *simplemente fuera* la existencia misma, sino más bien porque la existencia fuera *parte de* su esencia?[87] Pero si lo pensamos, esta sugerencia no tiene sentido. Considera que la esencia de los seres humanos, la *animalidad racional*, tiene la racionalidad y la *animalidad* como partes. Supongamos que la *existencia* fuera otra parte de su esencia, junto a éstas. Entonces la existencia del ser humano como un todo dependería de esta parte. Pero eso es tan poco plausible como decir que la esencia humana entera, *animalidad racional*, depende sólo de la *animalidad*. Si alguien insistiera en que *sí* lo hace, eso haría que la *animalidad* misma fuera la verdadera esencia. De modo similar, si alguien insistiera que el ser humano como un todo depende de la *existencia* considerada como una parte de la esencia humana, entonces esto haría que la *existencia* fuera la verdadera esencia. Pero, en tal

caso, estaríamos de vuelta con la tesis de que una cosa en la que no hay distinción entre su esencia y su existencia es algo cuya esencia *simplemente* es la misma existencia, que es justo lo que el crítico estaba intentando evitar. Por tanto, no hay realmente ningún término medio entre el caso en el que la esencia y la existencia de una cosa son realmente distintas y aquél en el que su esencia es la existencia misma[88].

> Date cuenta de que decir que la esencia y la existencia de una cosa son realmente distintas no es decir que puedan existir *separadamente*. No implica, digamos, que la esencia de una piedra es un tipo de objeto y su existencia, otro objeto, donde cada uno puede existir aparte del otro. Una distinción real entre dos cosas a veces implica separabilidad, pero no siempre. Por ejemplo, dos perros, o un perro y su pata, son realmente distintos, y cada uno puede existir aparte del otro. Por contraste, piensa en un círculo. Tiene tanto un radio como una circunferencia. Hay obviamente una distinción real entre las propiedades *tener un radio* y *tener una circunferencia*. Esto no es así porque, limitándonos a los círculos, *tener un radio* pueda existir aparte de *tener una circunferencia*. […]
>
> El radio de un círculo es realmente distinto de su circunferencia, como lo prueba el hecho de que la última es dos veces el primero multiplicado por *pi*. Dado que el radio es *parte* de la propiedad *tener un radio*, y la circunferencia, parte de la propiedad *tener una circunferencia*, las propiedades mismas son realmente distintas, aunque inseparables. […] Lo mismo se cumple para la triangularidad y la trilateralidad.[89]

De modo similar, no hay tal cosa en la realidad extramental como la esencia de una cosa existiendo aparte de su existencia, o su existencia existiendo aparte de su esencia (signifique todo esto lo que signifique). La esencia de una piedra, un árbol, un perro o un ser humano no es *separable* de su existencia. Aún así, como con el radio y la circunferencia de un círculo, o la triangularidad y la trilateralidad de un triángulo, la esencia de cada una de estas cosas es *realmente distinta* de su existencia.

Por tanto, en cada una de las cosas que conocemos a través de la experiencia, hay una distinción real entre su esencia y su existencia. ¿Pero cómo es que estos dos aspectos diferentes de una cosa están combinados en un todo? Puede parecer que su inseparabilidad aporta una respuesta: están unidas (podría decirse) porque la esencia de una cosa y su existencia son tan inseparables como el radio y la circunferencia de un círculo, o la triangularidad y la trilateralidad. Pero esto no es ninguna respuesta, porque simplemente despierta la pregunta de *por qué* son inseparables. La respuesta en el caso del radio y la circunferencia es que ambos se siguen de la *esencia* o naturaleza de un círculo. Cualquier cosa que tenga tal esencia va a poseer las propiedades *tener un radio* y *tener una circunferencia*. De modo similar, cualquier cosa que tenga la esencia de un triángulo va a poseer la propiedad *trilateralidad*, que se sigue de esa esencia[90].

Pero no podemos explicar de la misma manera cómo es que la esencia de las cosas de nuestra experiencia está unida a su existencia. En particular, no puede ser que su existencia se siga de su esencia. El motivo está implícito en lo que ya hemos dicho. Si conoces la esencia de un círculo, entonces sabrás que cualquier círculo exhibirá las propiedades *tener un radio* y *tener una circunferencia*; y si conoces la esencia de un triángulo, entonces sabes que exhibirá la propiedad *triangularidad*. Pero, como hemos visto, puedes conocer la esencia de un león, pterodáctilo o unicornio sin saber si alguno de estos animales existe o no. Por tanto, la existencia de estas cosas no se sigue

de su esencia del modo en el que las propiedades *tener un radio* y *tener una circunferencia* se siguen de la esencia de un círculo, o del modo en que la propiedad *triangularidad* se sigue de la esencia de un triángulo. Hemos señalado también que las cosas de nuestra experiencia existen de modo meramente contingente –motivo por el cual empiezan a ser y dejan de ser–, más que de modo necesario. Por esta razón también, su existencia no puede seguirse de su esencia, pues si lo hiciera, entonces *sí* existirían necesariamente. Y si bien es cierto que, en una cosa cuya esencia *fuera* existir, su existencia se seguiría, naturalmente, de su esencia, hemos visto también que por principio sólo puede haber una cosa así. Por tanto, con seres de los cuales hay más de un ejemplar (piedras, árboles, perros, seres humanos, etc.), no puede ser verdad que su esencia sea idéntica a su existencia, y por tanto su existencia no puede seguirse de su esencia.

Tampoco puede ser que las cosas de nuestra experiencia de algún modo *se impartan* la existencia a sí mismas, añadiéndola, por así decirlo, *a* sus esencias desde fuera. Tal sugerencia es incoherente. Nada puede impartir o añadir nada, ni hacer nada en absoluto, a menos que ya exista. Pero algo cuya esencia y existencia sean distintas no puede existir hasta que la existencia le sea añadida o impartida a su esencia. Naturalmente, pues, algo cuya esencia y existencia sean distintas no puede impartir existencia a su *propia* esencia, pues en tal caso tendría que existir *antes* de existir para causarse a sí misma, lo cual no tiene ningún sentido. Nada puede ser la causa de su propia existencia.

Por tanto, nada en lo que haya una distinción entre la esencia y la existencia puede ser de ningún modo la fuente de su propio existir. Su existencia tiene que ser causada por algo exterior a la cosa misma: algo que le dé la existencia a su esencia, por así decirlo. Nuestra experiencia cotidiana confirmaría esto, en la medida en que nos muestra que las piedras, los árboles, los perros y los seres humanos tienen causas. Pero estas cosas dependen de una causa para existir de un modo más radical que el indicado por la experiencia ordinaria. Pues date cuenta de que todo lo dicho hasta ahora se aplica a una cosa no sólo *antes* de que empiece a existir y *mientras* empieza a existir, sino *siempre*, incluso *después* de empezar a existir. Por ejemplo, pensemos en un perro, Fido. La existencia de Fido es distinta de su esencia, no se sigue de ella y no puede serle impartida por Fido mismo. Todo esto es verdad no sólo antes de que Fido exista y en el momento en el que es concebido, sino también después de que empiece a ser, y de hecho en cualquier momento en el que está vivo. *Aquí y ahora*, la existencia de Fido es distinta de su esencia y no se sigue de ella. Por tanto, tiene que haber alguna causa que añada o imparta existencia a tal esencia *aquí y ahora*. De otro modo, Fido no existiría *aquí y ahora*, no más que como lo hacía antes de ser concebido: desaparecería en un abrir y cerrar de ojos o sería aniquilado. Tampoco puede ser *Fido* el que está añadiendo o impartiendo existencia a su propia esencia aquí y ahora, igual que no lo podría haber hecho antes de ser concebido. Pues Fido no puede hacer nada en absoluto, ni siquiera por un instante, a menos que exista en

ese instante. Entre las cosas que no puede hacer a menos que exista está el impartir existencia, sea a sí mismo o a cualquier otra cosa. Por tanto, que *causara* su propia existencia en ese instante *presupondría* que ya existe en ese instante. Así, pensar que Fido o cualquier otra cosa imparte existencia a su propia esencia en un instante particular es incoherente: nada puede causar su propia existencia en ningún momento del tiempo, igual que no puede hacerlo a lo largo de una serie de momentos extendidos en el tiempo.

Por tanto, cualquier cosa cuya esencia sea distinta de su existencia tiene que tener una causa de su existir *en cualquier momento* en el que existe, *aquí y ahora* y no simplemente en algún punto del pasado. Por seguir con Fido, tiene que tener una causa que imparta existencia *aquí y ahora* a su esencia. Llamemos a esta causa, sea la que sea, C. Supongamos que C, como Fido, es algo cuya esencia es distinta de su existencia. Entonces, lo que hemos dicho acerca de Fido y del resto de cosas de nuestra experiencia se aplica del mismo modo a C. También C ha de tener una causa *aquí y ahora* que imparta existencia a su esencia. Llamemos a esta otra causa B. Supongamos que B, como Fido y C, es algo cuya esencia es distinta de su existencia. Entonces B, *aquí y ahora*, requerirá una causa propia, que podríamos llamar A. Y, por supuesto, lo que hemos dicho de C y de B se aplicará también a A, si es que A es algo cuya esencia es distinta de su existencia.

Date cuenta de que lo que tenemos aquí es lo que llamé en el capítulo 1 una serie causal *jerárquica*. El motivo no es simplemente que las causas y los efectos sean todos simultáneos –Fido es causado por C, que simultáneamente está siendo causado por B, que simultáneamente está siendo causado por A– sino, de modo más fundamental, que ninguna de las causas mencionadas hasta el momento puede actuar independientemente de una causa anterior. C puede impartir existencia a la esencia de Fido sólo en la medida en que su propia esencia tiene la existencia impartida por B, y B puede hacer esto sólo en la medida en que *su* propia esencia tiene la existencia impartida por A. Ahora, como vimos en el capítulo 1, por su propia naturaleza este tipo de serie causal no puede seguir hasta el infinito. No habría ninguna serie en absoluto a menos que hubiera una causa «primera» o primaria en el sentido de que puede causar sin tener que ser, en el acto mismo de causar, ella misma causada. En el caso que nos ocupa, tal causa tendría que ser una que pudiera impartir la existencia sin tener que derivarla de otro sitio. Ahora, nada cuya esencia sea distinta de su existencia podría ser tal causa, dado que, como hemos visto, a cualquier cosa que sea así le tiene que ser impartida la existencia. La causa primera o primaria de esta serie, pues, sólo puede ser algo cuya misma esencia sea *idéntica* a la existencia, algo que simplemente *sea* la existencia misma. Pues dado que *es* la existencia misma y es *idéntica con* ella, no necesita y no podría derivarla de nada más. Por así decirlo, tiene la existencia «incorporada». No es meramente un existente más entre otros, sino lo que Tomás de Aquino llamó «la existencia misma subsistente»[91].

Por tanto, para que Fido exista aquí y ahora y en cualquier momento, su existencia tiene que ser causada aquí y ahora, directa o indirectamente, por algo cuya esencia sea idéntica con su existencia, algo que sea la existencia misma subsistente. Y esto implica que Fido ha de ser causado por Dios.

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 2

¿Por qué deberíamos identificar aquello que es la misma existencia subsistente con Dios? Piensa primero que lo que hemos dicho acerca de Fido se cumple para todas y cada una de las cosas que conocemos por la experiencia –piedras, árboles, leones, seres humanos, etcétera– y, de hecho, a cualquier otra cosa cuya esencia sea distinta de su existencia, incluyendo entidades inmateriales como los ángeles o las almas incorpóreas. La existencia de *cualquiera* de estas cosas en cualquier momento tiene que ser causada por algo cuya esencia *sea* la existencia misma. Piensa también que, como hemos visto, por principio sólo puede haber *una* cosa cuya esencia sea existir. Y, por último, que aquellas cosas cuya esencia es distinta de su existencia y aquello cuya esencia es idéntica con su existencia agotan los distintos tipos de cosas que puede haber. Por tanto, si sólo puede haber una cosa de la segunda clase, entonces el resto de seres tienen que ser de la primera. Y dado que todo lo que sea de la primera clase depende de aquello que es de la segunda, se sigue que todo lo que existe *excepto* aquello que es la existencia misma subsistente tiene que ser *causado* por ésta.

Por tanto, aquello que es la existencia misma subsistente es *único* y la *causa de todo aparte de sí mismo*. Hemos visto también que algo que sea el mismo ser existiría de modo *necesario* y no contingente, pues dado que su esencia *simplemente sería* existencia, no dejaría de existir ni podría hacerlo. Por el mismo motivo, tampoco tendría ni podría tener la existencia impartida por otra cosa. Tendría que ser, por tanto, una causa *incausada* de la existencia de todo lo demás.

En resumen, lo que hemos dicho hasta ahora muestra que aquello que es la existencia misma subsistente es una *causa de todo aparte de sí mismo* que es *única, necesariamente existente e incausada*. Ahora considera la relación de los conceptos introducidos en este capítulo con los de *potencialidad* y *actualidad* del primero. Como Tomás señaló, en algo cuya esencia es distinta de su existencia, esencia y existencia se relacionan como potencia y acto. La esencia de Fido, por ejemplo, por *sí misma* equivale a algo *potencial*, no a algo actual. Sólo cuando a la esencia de Fido se le imparte la existencia tenemos algo actual, a saber, Fido mismo. Ahora, si la esencia considerada por sí misma es un tipo de potencialidad, y la existencia considerada por sí misma, un tipo de actualidad, entonces aquello que *sencillamente es* existencia, que es la existencia misma subsistente en vez de una cosa más entre otras con existencia meramente derivada, tiene que ser puramente actual. No podría tener alguna *potencia* para existir que requiera ser actualizada, pues entonces no sería algo que *es* existencia, sino más bien otra cosa a la que la existencia tiene que serle impartida.

Ahora, igual que sólo puede haber en principio una única cosa que sea la existencia misma subsistente, también, como vimos en el capítulo 1, sólo puede haber en principio una única cosa que sea puramente actual. Por tanto, el actualizador puramente actual al que llega la prueba aristotélica y aquello que *es* existencia subsistente, a lo que llega la prueba tomista, son en realidad *la misma* causa de todas las cosas, alcanzada desde puntos de partida diferentes. Pero también vimos en el capítulo 1 que cualquier cosa que sea puramente actual tiene que ser *inmutable*, *eterna*, *inmaterial*, *incorpórea*, *perfecta*, *omnipotente* y *totalmente buena*. Y además vimos que, tomando en cuenta el principio de causalidad proporcionada, todo lo que sea la causa de todas las cosas (como aquello que es la existencia misma subsistente) tiene que tener *intelecto* y ser *omnisciente*.

Por tanto, aquello que es la existencia misma subsistente tiene que ser *uno, necesariamente existente, la causa incausada de todo aparte de sí mismo, puramente actual, inmutable, eterno, inmaterial, incorpóreo, perfecto, omnipotente, totalmente bueno, inteligente* y *omnisciente*. En resumen, tiene que ser Dios.

UNA PRESENTACIÓN MÁS FORMAL DEL ARGUMENTO

Como en los capítulos anteriores, hasta el momento he presentado la prueba tomista de modo informal y relajado para facilitar su comprensión, especialmente de cara a lectores no familiarizados con las nociones filosóficas técnicas que aparecen en ella. Pero ahora que el núcleo general del razonamiento está claro, será de nuevo útil disponer de un resumen más formal, que podría ponerse como sigue:

1. Para cualquiera de las cosas que conocemos por la experiencia (piedras, árboles, perros, seres humanos, etc.), se puede hacer una distinción entre su *esencia* y su *existencia*.

2. Si ésta no fuera una distinción *real* –una distinción entre aspectos de la *realidad misma*, y no meramente entre modos de pensar o hablar acerca de la realidad–, entonces podríamos saber si una cosa existe o no simplemente conociendo su esencia.

3. Pero no podemos saber si una cosa existe o no simplemente conociendo su esencia.

4. Si no fuera una distinción real, entonces las cosas que conocemos por la experiencia existirían de modo necesario, en vez de meramente contingente.

5. Pero de hecho existen de modo meramente contingente y no necesario.

6. Si, por principio, pudiese haber más de una cosa cuya esencia fuese idéntica a su existencia, entonces estas dos o varias cosas serían distinguibles así como las especies se distinguen de un mismo género, o como los miembros de una misma especie, o bien de algún otro modo.

7. Sin embargo, no se pueden distinguir de ninguno de estos modos.

8. Por tanto, no puede haber en principio más de una cosa cuya esencia sea idéntica a su existencia.

9. Por tanto, para cualquiera de las cosas que conocemos por la experiencia, si la distinción entre su esencia y su existencia no fuera una distinción real, no podría haber en principio más de una de ellas.

10. Pero, de hecho, para cualquiera de las cosas que conocemos por la experiencia, hay o puede haber más de una de ellas.

11. Por tanto, para cualquiera de las cosas que conocemos por la experiencia, la distinción entre su esencia y su existencia es una distinción *real*.

12. Para cualquier cosa cuya esencia sea realmente distinta de su existencia, ésta tiene que serle impartida o bien por sí misma o bien por una causa distinta de ella.

13. Pero si se imparte la existencia a sí misma, entonces sería causa de sí misma.

14. Nada puede ser causa de sí mismo.

15. Por tanto, no puede impartirse la existencia a sí misma.

16. Por tanto, para cualquier cosa cuya esencia sea realmente distinta de su existencia, ésta tiene que serle impartida por alguna causa distinta de ella.

17. Dado que su esencia y existencia permanecen siendo realmente distintas en todo momento en el que la cosa existe, incluyendo el aquí y ahora, su existencia tiene que serle impartida por alguna causa distinta de ella en todo momento en el que existe, incluyendo el aquí y ahora.

18. Por tanto, para cualquiera de las cosas que conocemos por la experiencia, su existencia tiene que serle impartida por alguna causa distinta de ella en todo momento en el que existe, incluyendo el aquí y ahora.

19. Esta causa o bien es algo cuya esencia es distinta de su existencia, o bien es algo cuya esencia es idéntica a su existencia, algo que *es* la existencia misma subsistente.

20. Si esta causa es algo cuya esencia es distinta de su existencia, entonces su propia existencia tiene que serle impartida por alguna causa distinta de ella en todo momento en el que existe, incluyendo el aquí y ahora.

21. La serie causal que esto generaría sería de tipo jerárquica, la cual no puede ir hasta el infinito, sino que ha de tener un primer miembro.

22. Este primer miembro sólo podría ser algo cuya esencia fuera idéntica a su existencia, algo que *fuera simplemente* la existencia misma subsistente.

23. Por tanto, directa o indirectamente, cada una de las cosas que conocemos por la experiencia tiene su existencia impartida en todo momento en el que existe, incluyendo el aquí y ahora, por alguna causa cuya esencia es idéntica a su existencia, algo que simplemente es la existencia misma subsistente.

24. Dado que no puede haber en principio más de una cosa cuya esencia sea idéntica a su existencia, esta causa que es la existencia misma subsistente es única.

25. Dado que es única, cualquier otra cosa que exista tiene que ser algo cuya esencia sea distinta de su existencia.

26. Cualquier cosa cuya esencia sea distinta de su existencia la tendrá, directa o indirectamente, impartida por la causa que es la misma existencia subsistente.

27. Por tanto, esta causa única que es la existencia misma subsistente es la causa de todo aparte de sí misma.

28. Dado que cualquier cosa que carezca de una distinción real entre su esencia y su existencia existiría de modo necesario y no contingente, esta causa única que es la existencia misma subsistente existe de modo necesario.

29. Cualquier cosa que sea la existencia misma subsistente no necesita ni podría tener una causa propia.

30. Por tanto, esta causa única que es la existencia misma subsistente es incausada.

31. Si aquello que es la existencia misma subsistente tuviera alguna potencia para existir que necesitara ser actualizada, entonces la existencia le tendría que ser impartida por alguna causa.

32. Por tanto, aquello que es la existencia misma subsistente no tiene ninguna potencia para existir que necesite ser actualizada, sino que existe de modo puramente actual.

33. Cualquier cosa que sea puramente actual tiene que ser inmutable, eterna, inmaterial, incorpórea, perfecta, omnipotente, totalmente buena, inteligente y omnisciente.

34. Por tanto, cada una de las cosas de nuestra experiencia tiene la existencia impartida en todo momento por una causa que es la Existencia Misma Subsistente y que es una, necesariamente existente, la causa incausada de todo aparte de sí misma, puramente actual, inmutable, eterna, inmaterial, incorpórea, perfecta, omnipotente, totalmente buena, inteligente y omnisciente.

35. Pero que tal causa exista es lo que significa que Dios existe.

36. Por tanto, Dios existe.

ALGUNAS OBJECIONES REFUTADAS

Algunas de las objeciones que podrían plantearse contra este argumento son las mismas que vimos contra la prueba aristotélica del capítulo 1, a las que ya he respondido o responderé. Por ejemplo, algunos podrían plantear varias objeciones a los argumentos dados para pensar que una causa que sea la existencia misma

subsistente tiene que tener los atributos divinos. Vamos a discutir estos atributos en detalle en otro capítulo, donde abordaremos tales objeciones. Baste por el momento señalar que lo dicho muestra que no sirve la sugerencia facilona (a la que los críticos suelen apelar) de que incluso si hay una primera causa de las cosas, no hace falta que sea una causa divina. Justo acabamos de ver las razones para pensar lo contrario.

Alguno podría también objetar que el argumento tomista asume que el universo tuvo un comienzo, o que es susceptible de la crítica de «Si todo tiene una causa, ¿entonces qué causó a Dios?». Ya vimos en el capítulo 1 por qué estas objeciones no tienen ninguna fuerza contra la prueba aristotélica, y se cumple lo mismo con la tomista. Fíjate primero que el argumento sencillamente no está para nada interesado en la cuestión de si el universo tuvo un comienzo en el tiempo. Lo que se dice *no* es que la cadena causal se remonta hacia atrás en el pasado hasta que termina en una causa que es la Existencia Misma Subsistente. Al contrario, es *aquí y ahora* que se remonta hasta esa causa. Incluso si el universo ha existido siempre, o es parte de un multiverso que ha existido siempre, esto no afectaría en lo más mínimo el resultado de la prueba.

El argumento tampoco descansa en la premisa de que «*todo* tiene una causa». Lo que dice es que *cualquier cosa cuya esencia y existencia sean realmente distintas* requiere una causa. Y el motivo por el que Dios no tiene una causa no es que sea una excepción arbitraria a esta regla general, sino más bien que *no hay* en él distinción real entre esencia y existencia. Algo que *sea* la existencia misma subsistente no sólo no necesita una causa de su existencia, sino que no podría haber tenido una. Tampoco es esto algo que los defensores del argumento se han inventado para esquivar la objeción de «¿Qué causó a Dios?», sino que ha sido *siempre* lo que la tradición tomista ha tenido en mente desde el principio. Como con la prueba aristotélica, esta objeción, lejos de ser el golpe devastador que muchos ateos creen, es de hecho incompetente hasta el extremo, malinterpretando del todo los argumentos contra los que se dirige.

Recomiendo al lector interesado revisar la respuesta a las objeciones del capítulo 1, pues mucho de lo dicho ahí es relevante también ahora. Por ejemplo, algunos críticos pueden apelar a Hume o a la mecánica cuántica con el objetivo de poner en duda la premisa de que cualquier cosa cuya esencia y existencia sean distintas requiere una causa. Estas objeciones, por los motivos dados en el capítulo 1, tienen el mismo éxito contra la prueba tomista que contra la aristotélica.

¿Por qué tiene que haber una primera causa?

Hay otra objeción contra argumentos para una «primera causa», famosamente planteada por Hume –y distinta de su crítica al principio de causalidad, vista en el capítulo 1–, que tampoco tiene ninguna fuerza contra la prueba tomista. Hume pregunta: si hemos explicado cada miembro de una serie causal por referencia a un miembro anterior, ¿qué necesidad hay de una primera causa? Pues incluso si la serie

de causas se extiende hacia atrás infinitamente, nunca tendremos una cosa individual que quede sin explicación. Como vimos en el capítulo 1, si estuviéramos hablando de una serie *lineal*, podemos coincidir con Hume en que no es necesaria una primera causa. Pero la prueba tomista, igual que la aristotélica, se ocupa de una serie causal *jerárquica*, y aquí la necesidad de una primera causa se sigue del hecho de que en tal serie todas las causas distintas de la primera son puramente instrumentales, y no tienen poder causal propio. Proseguir la serie hasta el infinito no cambiará este punto. Como señalamos en el capítulo 1, incluso si una serie causal jerárquica *fuera* infinita, mientras cada miembro sea puramente instrumental, y por tanto causalmente inerte por sí mismo, tendrá que haber una causa fuera de la serie que imparta poder causal a todos sus miembros: una causa que, entonces, sería «primera» no en el sentido de estar a la cabeza de la serie, sino en el sentido de ser aquello en lo que cada miembro depende para tener poder causal.

La irrelevancia de la objeción de Hume es aún más obvia cuando consideramos el papel que juega en el argumento tomista la distinción entre la esencia de una cosa y su existencia. El tipo de serie que Hume (correctamente) dice que puede en principio ser infinita es una serie de cosas *generadas* en el tiempo a partir de materiales preexistentes. *Dados* los padres de Fido, la materia de la que están hechos, los poderes causales que poseen, etcétera, podemos dar cuenta de la concepción de Fido; y podemos dar cuenta de sus padres del mismo modo, y de los padres de sus padres, etcétera. Pero la prueba tomista se preocupa en cambio de lo que *conserva* a algo en la existencia en cualquier momento del tiempo, evitando que sea aniquilado. Aquí la cuestión es por qué Fido, o sus padres, o cualquier cosa en absoluto –*incluyendo* la materia de la cual están hechos y sus poderes causales– persisten en la existencia incluso por un instante, dado que no hay nada en su esencia que implique su existencia. Incluso si cada perro en la serie lineal de perros que se extiende hacia atrás en el tiempo fue generado por otro perro anterior, yendo la serie hasta el infinito, mientras la existencia de cada perro sea distinta de su esencia, cada uno tendrá que ser conservado en el ser en cada momento. Sin una causa conservadora, Fido o sus padres serían nada, y lo mismo se cumple para cualquier causa conservadora cuya esencia sea distinta de su existencia. Una serie infinita de tales causas conservadoras no puede darte un perro real, igual que una serie infinita de pagarés no puede darte dinero real. Del mismo modo que los pagarés tienen que ser respaldados en algún punto por dinero de verdad, una serie jerárquica de causas que imparten la existencia a Fido en cualquier momento tiene que terminar en algo que, por ser la Existencia Misma Subsistente, no necesite que la existencia le sea impartida por otra cosa.

Barry Miller ha sugerido que la forma lógica de una explicación que apela a la necesidad de terminar un regreso de causas sería algo como lo siguiente:

> *A* exhibe *G* gracias a [*B* en la medida en que exhibe *G* gracias a (*C* en la medida en que exhibe *G* gracias a {*M*})][92].

Dada esta forma, no importa cuantas repeticiones de «___ en la medida en que exhibe G gracias a ___» queramos añadir para describir una serie aún más larga, la frase no puede realmente completarse de manera que deje abierta la posibilidad de un número *infinito* de repeticiones como ésta. El único modo de completarla sería insertando en algún punto un término como «M» (o lo que sea), que represente un primer miembro[93]. En nuestro caso, si ponemos «Fido» en lugar de «A» y «existencia» en lugar de «G», entonces, con independencia del número de causas intermedias de la existencia de Fido que postulemos, estamos lógicamente forzados a terminar el regreso con alguna primera causa M. Y dado que la existencia de M tendría la misma necesidad de una causa que Fido, B o C si su esencia y existencia fueran realmente distintas, el único modo no arbitrario de detenernos en M es que M sea aquello que es la Existencia Misma Subsistente.

Otra objeción contra los argumentos para una «primera causa» es que cometen una «falacia de composición». Si cada ladrillo de una pared pesa un kilo, no se sigue que la pared como un todo pese un kilo. De modo similar (sigue la objeción), si cada cosa en el universo requiere una causa, no se sigue que el universo como un todo deba tener una causa. Pero hay dos problemas con esta objeción, al menos en tanto dirigida contra la prueba tomista. Primero, como los lógicos saben muy bien, razonar desde la parte al todo no siempre es falaz. Por ejemplo, si cada ladrillo de una pared construida con piezas de Lego es rojo, entonces se sigue que la pared como un todo es roja. De modo similar, dado que la distinción entre la esencia de una cosa material particular y su existencia basta para mostrar que necesita una causa, claramente es correcto decir que el universo espacio-temporal como un todo –que está conformado de cosas materiales y que tiene él mismo una esencia distinta de su existencia– ha de tener una causa.

Pero segundo y más importante, la prueba tomista ni siquiera emplea este tipo de razonamiento de la parte al todo. Para que la prueba funcione, no es necesario considerar el universo como un todo, sino simplemente cualquier cosa individual cuya esencia sea distinta de su existencia: Fido, una piedra cualquiera, un árbol, un ser humano o lo que sea. Explicar *incluso esta única cosa* requiere apelar a una causa conservadora que es la Existencia Misma Subsistente. Por supuesto, antes dije que, dado que todo aquello cuya esencia es distinta de su existencia tiene que ser causado por la Existencia Misma Subsistente, y dado que aquello que es la Existencia Misma Subsistente es único, se sigue que esta causa lo es de todo aparte de sí misma: en cuyo caso es la causa del universo entero. Pero esta afirmación acerca del universo como un todo es una *consecuencia* del argumento, no una *premisa* del mismo.

La objeción de Kenny

Anthony Kenny ha sido muy crítico con la doctrina tomista de la distinción real entre la esencia de una cosa y su existencia[94]. Kenny distingue entre dos ideas de existencia[95]. La primera es la «existencia específica», que está expresada por el

cuantificador existencial de la lógica moderna. La existencia específica, pues, es lo que se captura en proposiciones de la forma «Hay un *x* tal que …». Tiene que ver con si hay o no algún ejemplar de una determinada *especie*. La existencia específica, en esta visión, es por tanto un predicado de segundo orden acerca de los *conceptos* –en vez de un predicado de primer orden acerca de los objetos individuales– y «Hay un *x* tal que *x* es F» es verdadero de un concepto F cuando F es instanciado. La segunda noción de existencia de Kenny es la «existencia individual», que es lo que se captura en proposiciones como «La Gran Pirámide aún existe, pero la Biblioteca de Alejandría, no». La existencia individual, pues, es simplemente aquello que la Biblioteca de Alejandría perdió cuando fue destruida, pero que la Gran Pirámide aún tiene. Tiene que ver con lo que es verdad de un *individuo*, más que de una especie[96].

Ahora, la prueba tomista mantiene que la esencia y la existencia son idénticas en Dios pero realmente distintas en todo lo demás. Pero para Kenny esto no puede ser cierto en ninguna de las dos ideas de existencia. Supón que leemos la tesis tomista en términos de la existencia específica. En tal caso, argumenta Kenny, o bien la esencia y la existencia son tan distintas en Dios como lo son en todo lo demás, o bien la posición tomista no tiene ningún sentido. Pues lo que significaría decir que la esencia de una cosa es distinta de su existencia específica es simplemente algo como lo capturado en la proposición «Podemos saber lo que un unicornio es sin saber si hay un *x* tal que *x* es un unicornio». Pero por la misma moneda, podemos saber lo que *Dios* es sin saber si hay un *x* tal que *x* es Dios[97]. Si el tomista está insistiendo en que la esencia y la existencia específica en Dios no son distintas, entonces su posición ni siquiera es inteligible. Equivale a decir algo como «La esencia de Dios es hay un *x* tal que …»[98].

Supongamos, pues, que lo que el tomista tiene en mente no es la existencia específica, sino la individual. A diferencia de la específica, la existencia individual puede predicarse inteligiblemente de una cosa. Tiene sentido decir de la Gran Pirámide o de Fido que aún existen. Lo que esto, dice Kenny, significa para Fido simplemente es seguir siendo lo que es: a saber, un perro. Si insistimos en que la esencia y la existencia de Dios son idénticas, entonces, en opinión de Kenny, esto es inteligible sólo si lo que queremos decir es simplemente que, si Dios existe, entonces sigue siendo lo que es: a saber, Dios. Pero en tal caso, la esencia y la existencia serían idénticas no sólo en Dios, sino también en Fido y todo lo demás, porque por tener existencia individual, todas las cosas siguen siendo lo que son[99].

Pero hay varios problemas con la crítica de Kenny que han sido hábilmente expuestos por Gyula Klima[100]. Para empezar, cuando argumenta que la noción de existencia individual no puede salvar la posición tomista, Kenny claramente presupone que una distinción real implica separabilidad. Escribe: «¿Podemos decir que la esencia de Fido y la existencia de Fido son distintas? Si una distinción real entre A y B significa que podemos tener una sin la otra, entonces parece que la respuesta tiene que ser negativa»[101]. Pero como señala Klima, y por las razones

expuestas más arriba, una distinción real *no* implica separabilidad, y meramente asumir lo contrario es pedir el principio contra el tomista[102]. Por tanto, que Fido sea *lo que* es –su esencia– no tiene por qué ser idéntico con su existencia individual, incluso si no podemos tener la una sin la otra. Y por todo lo que Kenny ha mostrado, los argumentos que hemos considerado a favor de la distinción real muestran que no son idénticas.

De todos modos, Kenny pide el principio contra el tomista de un modo mucho más profundo: asumiendo que las nociones de existencia que él apoya son las únicas respetables. Pues, de entrada, el tomista no estaría de acuerdo con ese presupuesto. Ahora, un argumento estándar a favor de la visión de que la noción de existencia específica es la única legítima es que si la existencia fuera un predicado de primero orden acerca de objetos, entonces (así se dice) proposiciones existenciales negativas como «Los marcianos no existen» serían auto-contradictorias, y claramente no lo son. Pues si pensamos que esa proposición está diciendo que los marcianos no tienen el atributo de la existencia, esto parecería implicar que hay (esto es, que existen) ciertas criaturas –a saber, los marcianos– que carecen de existencia. Como esto es absurdo, «Los marcianos no existen» no puede ser interpretado como una negación del atributo de la existencia para un objeto u objetos. Tiene que ser interpretado, en cambio, en términos de la existencia específica, como diciendo «No es el caso que hay al menos un x tal que x es un marciano». Esto es, lo que la proposición dice es algo acerca del concepto *ser un marciano*: que no hay nada a lo que se aplique.

No obstante, como John Knasas ha argumentado, entender la existencia como un predicado de primer orden no tiene por qué llevar a la consecuencia absurda de que «Los marcianos no existen» es auto-contradictoria[103]. Pues esto se sigue sólo si, cuando aprehendemos el concepto *marciano*, necesariamente lo aprehendemos como que se aplica a algo existente en la realidad, de modo que «Los marcianos no existen» equivale a «Los marcianos existentes no existen», lo cual, por descontado, es auto-contradictorio. Pero las proposiciones que atribuyen existencia o inexistencia a una cosa, dice Knasas, no funcionan desde un punto de vista lógico del mismo modo que otras proposiciones atributivas. En concreto, sus sujetos son aprehendidos de un modo existencialmente neutro. En el caso que nos ocupa, nuestra mera aprehensión del concepto *marciano* no implica por sí misma ni el juicio de que existen ni el juicio de que no existen, sino que deja la cuestión abierta. «Los marcianos no existen» significa, pues, no «Los marcianos existentes no existen», sino más bien algo así como «Los marcianos, que de suyo son existencialmente neutros, de hecho no existen». En general, para el tomista, cuando la mente aprehende la esencia de una cosa, la aprehende como algo distinto de su existencia (o carencia de tal), incluso si aquello de lo que se predica en último término la existencia es la cosa misma y no un mero concepto[104].

En cualquier caso, hay muchos motivos para dudar de que la noción de «existencia específica» capture todo lo que tiene que ser capturado por un análisis de la

existencia. Considera que cuando se nos dice que «los gatos existen» significa que «hay al menos un *x* tal que *x* es un gato» o que algo cae bajo el concepto *ser un gato*, aún queda la pregunta de *qué hace que esto sea así*, de qué es exactamente eso *en virtud de lo cual* hay algo que cae bajo tal concepto. Y la respuesta a esta pregunta es, como han señalado Knasas y muchos otros, aquello a lo que el tomista está apuntando cuando argumenta que la existencia de una cosa es distinta de su esencia (en este caso, de la esencia de un gato), y que tiene que serle impartida para actualizar lo que de otro modo es meramente potencial, si es que la cosa ha de ser real[105].

¿Una distinción real o meramente conceptual?

Uno de los argumentos que hemos visto más arriba a favor de la distinción real entre la esencia de una cosa y su existencia descansaba en la premisa de que podemos saber cuál es la esencia de una cosa sin saber si existe o no. Pero un crítico podría objetar que inferir de esto una distinción real es inválido, sobre la base de que lo que los lógicos llaman la «sustitutividad de los idénticos» se rompe en contextos intencionales. La aspirina es ácido acetilsalicílico, pero si sé que la aspirina es un analgésico, no se sigue que sepa que lo es el ácido acetilsalicílico. El *concepto* de aspirina es distinto del *concepto* de ácido acetilsalicílico, y por esto puedes saber lo primero sin saber lo segundo, pero esto no implica que la aspirina y el ácido acetilsalicílico sean distintos. De modo similar, podría argumentarse, puedo saber lo que son un león o un unicornio sin saber si existen, pero de aquí no se sigue que su esencia sea distinta de su existencia. Lo que es verdad es sencillamente que el *concepto* de un león o el *concepto* de un unicornio son diferentes del *concepto* de su existencia[106].

Pero en respuesta a este tipo de objeciones, Klima señala que la lección a aprender de la ruptura de la sustitutividad de los idénticos en un contexto intencional depende de si los conceptos involucrados son *lógicamente independientes* o no. Incluso si aprehendiera de modo claro y completo el concepto de aspirina, puedo saber que algo es aspirina sin saber que a día de hoy es un analgésico menos popular que el acetaminófeno. Esto no es sorprendente, dado que el concepto de aspirina es lógicamente independiente del concepto de ser a día de hoy un analgésico menos popular que el acetaminófeno. Pero supongamos que tengo sólo un conocimiento vago y confuso acerca de lo que la aspirina es. Por ejemplo, puede que sepa sólo que es algún tipo de sustancia química que se vende con el propósito de aliviar el dolor, pero que no sepa nada acerca de su estructura química. En tal caso, es cierto que puedo saber que algo es aspirina sin saber al mismo tiempo que es ácido acetilsalicílico. De todos modos, si tuviera un conocimiento *completo* de la esencia química de la aspirina, *no* podría no saber que es ácido acetilsalicílico. Pues el concepto de aspirina, aprehendido de modo claro y completo, *no* es lógicamente independiente del concepto de ácido acetilsalicílico.

Ahora, si la esencia de una cosa –un león, por ejemplo– fuera realmente idéntica a su existencia, entonces la situación tendría que ser como en este último caso. Es

decir, un conocimiento claro y completo de la esencia de un león tendría que implicar conocimiento acerca de su existencia. Pero *no* es cierto de un león, o de una piedra, o de un árbol, o de cualquier otra de las cosas de nuestra experiencia, que si tuviéramos un conocimiento claro y completo de su esencia, conoceríamos su existencia.

El crítico puede responder que esto implica pedir el principio al suponer que ni siquiera un conocimiento pleno y completo de la esencia de una cosa arrojaría conocimiento acerca de su existencia. Pero, como señala Klima, cabe refutar una acusación de circularidad contra un argumento si tenemos razones independientes para creer sus premisas. En este caso, argumenta Klima, si conozco la esencia de una cosa que es de un determinado tipo, entonces sabré a priori que cualquier otra cosa de ese tipo que existe, ha existido, existirá o podría existir tendrá los atributos que se siguen de ser tal. Pero no sabré a priori si hay alguna otra cosa de ese tipo que de hecho existe, ha existido o existirá. Eso sólo lo podré saber a posteriori. Ahora, esto nos da un motivo para pensar que conocer la esencia de una cosa no implica conocer su existencia, y es un motivo que podría tener con independencia de si se me ocurre preguntarme acerca de si la esencia y la existencia son idénticas. Por tanto, puedo aceptar el argumento tomista a favor de la distinción real sin estar pidiendo el principio.

Antes hemos señalado también algo que es relevante para responder a la crítica de circularidad. Supongamos que sé que la aspirina es un analgésico pero no que es ácido acetilsalicílico. En tal caso, tengo una idea incompleta de lo que la aspirina es, pero no tengo de ella una idea *equivocada*. Por el contrario, si juzgo que la aspirina *no* es ácido acetilsalicílico, entonces sí habré malinterpretado lo que es. Por contraste, si juzgo que la aspirina no existe, entonces, aunque habré juzgado falsamente, no habré malinterpretado *lo que* la aspirina es. Ahora, este ejemplo nos da una razón para pensar que concebir correctamente la esencia de una cosa puede darse por separado de conocer si existe, y esto con independencia de que a uno se le haya ocurrido preguntar si la esencia y la existencia son idénticas. Por tanto, tenemos aún otro motivo no circular para pensar que el conocimiento pleno y completo de la esencia de una cosa no conllevaría conocimiento acerca de su existencia.

¿Tienen las cosas realmente esencias?

Igual que algunos han puesto pegas acerca del lado «existencial» de la distinción entre esencia y existencia, otros pueden hacerlo por su lado «esencial». Recordemos que la esencia de una cosa es su naturaleza, aquello por lo cual es *lo que* es. Para el tomista, es lo que aprehendemos intelectualmente cuando identificamos su *género* y su *diferencia específica*. De nuevo, la definición tradicional de ser humano como un animal racional pone *animal* como el género bajo el cual caen los seres humanos y la *racionalidad* como aquello que los diferencia como la especie a la que pertenecen

dentro de ese género (es decir, la «diferencia específica»). Si la definición es correcta, nos da la esencia de un ser humano.

Que describimos las cosas *como si* tuvieran esencias es más que obvio. También es obvio que las esencias de algunas cosas son, al menos en parte, producto de la convención. Lo que hace que algo sea un carburador o un abrelatas, por ejemplo, es determinado por los propósitos por los cuales hacemos tales artefactos. Para los tomistas y muchos otros filósofos, no obstante, las esencias de al menos algunas cosas, y en particular de los objetos naturales o de las sustancias, son reales e independientes de la mente, en contraposición a ser meramente el producto de la convención. El *esencialismo* es la tesis de que hay tales esencias reales .

¿Pero puede *probarse* que los objetos naturales tienen esencias o naturalezas reales e independientes de la mente? ¿No podría un crítico sostener que *todas* las esencias son convencionales? Un modo de abordar este tema sería seguir la visión de Aristóteles, expresada en el libro II de la *Física*, de que sería absurdo intentar probar que las cosas tienen naturalezas. La idea no es que sea *dudoso* que las cosas tienen naturalezas o esencias, sino más bien que es *obvio* que las tienen: en efecto, que la creencia de que las cosas tienen esencias es más obviamente correcta que cualquier argumento que pueda darse a favor o en contra suya. Como con el desafío humeano al principio de causalidad, argumentaría el tomista, la realidad de la esencia sólo puede ponerse en duda seriamente si asumimos presupuestos filosóficos de lo más controvertidos y sospechosos.

Pero, dado que *hay* quienes dudan de ello, es necesario decir algo más al respecto[107]. Para empezar, podemos señalar que el mundo simplemente es como esperaríamos que fuera si las cosas realmente tuvieran esencias. En particular, las cosas exhiben la *unidad* que esperaríamos de ellas si tuvieran esencias reales, en dos aspectos[108]. En primer lugar, están relacionadas entre sí de un modo que exhibe unidad. Este roble, aquél y el de más allá están unidos de un modo que no lo están con las piedras, los perros o las personas; este oso polar, aquél y el de más allá están unidos entre sí de modo similar; lo mismo se cumple para esta muestra de cobre, aquella otra y una tercera; etcétera. Estas cosas manifiestan poderes causales comunes y otras propiedades justo de la manera en que esperaríamos que lo hicieran si hubiera una esencia o naturaleza real común que todas instanciaran, pero que sería misterioso –en efecto, parecería un milagro– si su agrupación fuera meramente una cuestión de convención humana. En segundo lugar, cada cosa individual exhibe una unidad propia consigo misma. Un roble, un oso polar y una muestra de cobre se comportarán cada una en el tiempo de modo uniforme y predecible, exhibiendo propiedades características y patrones de operación, persistiendo a pesar de cambios en rasgos superficiales, y con partes que funcionan de modo integrado. Esto también es justo lo que cabría esperar si cada una de estas cosas tuviera una esencia o naturaleza real, y sería misterioso si lo que pensáramos como sus esencias fuera meramente una cuestión de convención humana.

Por supuesto, si ciertos objetos naturales tienen que ser realmente agrupados en la misma clase o no, y qué propiedades y operaciones exhibe persistentemente un objeto dado, pueden ser algunas veces preguntas difíciles de responder. Precisamente *cuál* es la esencia de una cosa no siempre es algo fácil de determinar. Pero estas consideraciones, por sí mismas, no ponen en duda la realidad de la esencia. Dejando de lado caricaturas frecuentes, ningún esencialista serio sostiene que siempre es fácil descubrir las naturalezas de las cosas, como si se pudiera hacer desde el sofá, por así decirlo, o a partir de la experiencia cotidiana. En cualquier caso, lo que está en juego ahora mismo no es *cuáles* son las esencias de diversas cosas, ni si podemos descubrirlas siempre, sino si, a pesar de ello, están *ahí* incluso en el caso de que no todas las veces podamos saber cuáles son. Y el punto es que la unidad y el orden de las cosas sería misterioso si la esencia no fuera un rasgo omnipresente de la realidad extramental.

Todo esto es evidente a partir del sentido común. Pero tanto la práctica como los resultados de la ciencia moderna refuerzan lo dicho. Con respecto a la práctica científica, los filósofos de la ciencia que pertenecen a la escuela del «nuevo esencialismo» han argumentado (como su nombre indica) que la física busca descubrir las esencias de las cosas, así como sus poderes causales, en la medida en que los poderes que la ciencia persigue revelar son los que tales cosas tienen *esencialmente*. Como enfatiza Nancy Cartwright, las regularidades que las ciencias duras tienden a revelar raramente son observadas, y de hecho en circunstancias ordinarias son imposibles de observar[109]. Los alumnos de física se acostumbran rápido a idealizaciones como la noción de una superficie sin fricción, y con el hecho de que, estrictamente hablando, leyes como la ley de la gravitación de Newton sólo describen el comportamiento de los cuerpos en la circunstancia de que no haya otras fuerzas que actúen sobre ellas, algo que nunca se da. Aún más, los físicos no asumen una regularidad como una ley de la naturaleza hasta después de varias pruebas, según el modo común de representación del razonamiento inductivo. Más bien, sacan sus conclusiones a partir de unos pocos experimentos altamente especializados conducidos bajo condiciones artificiales. Esto es exactamente lo que cabría esperar si la ciencia se ocupara de descubrir las naturalezas ocultas de las cosas. La práctica experimental real indica que lo que los físicos están buscando son los poderes que una cosa manifestará cuando el resto de condicionantes sean removidos, y el hecho de que unos pocos experimentos, o incluso un único experimento controlado, basten para establecer los resultados en cuestión indica que se entiende que estos poderes reflejan una naturaleza que es universal para las cosas de ese tipo. Escribe Cartwright: «La física experimental moderna mira al mundo precisamente bajo circunstancias controladas o sumamente artificiales; y en el mejor de los casos, basta una sola mirada. Ésta es, en mi opinión, justo la manera en la que uno busca naturalezas»[110].

El filósofo de la ciencia Brian Ellis adopta la tesis (que brevemente discutí en el capítulo 1) de que las esencias son necesarias de cara a fundamentar las leyes de la naturaleza[111]. Y como Ellis señala, los resultados actuales de la ciencia moderna (junto

con su práctica o método) apoyan la tesis de que hay *clases naturales* de cosas, cada una con su propia esencia:

> Cada tipo distinto de sustancia química parecería ser un ejemplo de una clase natural, dado que las clases conocidas de sustancias químicas existen todas con independencia del conocimiento y entendimiento humanos, y las distinciones entre ellas son reales y absolutas. Por supuesto, no podríamos haber descubierto las diferencias entre las clases de sustancias químicas sin mucha investigación científica. Pero estas diferencias no las inventamos nosotros, ni las escogimos por motivos pragmáticos para imponer orden en una masa de datos que de otro modo era amorfa. No hay ningún espectro continuo de variedad química que tuvimos que categorizar de algún modo. El mundo químico sencillamente no es así. Al contrario, da toda la sensación de ser un mundo hecho de sustancias de clases químicas discretas, cada una con sus propiedades distintivas. Suponer lo contrario es volver ininteligible la historia entera de la química desde Antoine Lavoisier.[112]

En cualquier caso, la visión de que *todas* las esencias son convencionales es, en último término, incoherente, como ha sido puesto de relieve por el filósofo Crawford Elder[113]. El convencionalista sostiene que la esencia de una cosa, aquello por lo cual es lo que es, es un producto de nuestro modo de pensar, o de nuestros hábitos lingüísticos, etcétera. Es, en resumen, *dependiente de la mente*. Pero para el convencionalista consistente esto tendría que ser verdad también de la mente humana misma (la identifiquemos con el cerebro o con algo inmaterial). Es decir, lo que hace que la mente sea lo que *ella* es tendría que depender de la mente: de nuestros modos de pensar, convenciones lingüísticas, etcétera. Pero que algo dependa de la mente *presupone*, y por ende es *posterior a* (en un sentido ontológico, si no temporal), la existencia de la mente. Pero la mente necesariamente será *anterior a* aquello que depende de ella y existe sólo por relación a sus modos de pensar o hábitos lingüísticos. Por tanto, el convencionalista consistente tendrá que decir que la mente es tanto anterior como posterior a sí misma. Pero esto no tiene sentido.

Por tanto, no podemos adoptar coherentemente una visión convencionalista acerca de nuestra *propia* esencia, o al menos acerca de la esencia de nuestras mentes. Que hay al menos *una* esencia real, *nuestra* esencia, no puede ser negado. Y el punto de Elder puede suplementarse del siguiente modo. Si han de tener ninguna fuerza en absoluto, los argumentos del convencionalismo se aplicarían a nosotros igual que a todo lo demás. Pero sabemos que se equivocan por lo que a nosotros respecta. ¿Qué motivos podemos tener, pues, para tomarlos en serio cuando se dirigen al resto de cosas?

En cualquier caso, que las esencias de al menos *algunos* objetos naturales son independientes de la mente, en vez de ser convencionales, basta para los propósitos de la prueba tomista acerca de la existencia de Dios. Incluso si resultara que las esencias de otros objetos naturales son producto de la convención, esto no sería mayor problema para la prueba que el hecho de que lo sea la esencia de un carburador o de un abrelatas. Supongamos, por ejemplo, que resultara que la esencia de un perro es cuestión de convención. Lo que realmente existe de modo objetivo (podría decirse) son sólo partículas físicas de ciertos tipos, y cuando se combinan de tal y tal manera, la mente humana les aplica el concepto *perro*. Incluso en este caso,

las partículas físicas *mismas* tendrían una esencia no-convencional, y también (como hemos visto) la mente humana que aplica el concepto *perro* a la combinación de estas partículas. Y la esencia de cada una de estas cosas sería realmente distinta de su existencia, lo que abre la puerta al razonamiento de la prueba tomista.

Por tanto, las objeciones contra el argumento tomista fracasan, dejándonos con una cuarta prueba a favor de la existencia de Dios.

---

83. Para una discusión y defensa detalladas de la distinción real entre esencia y existencia, cf. E. FESER, *Scholastic Metaphysics: A Contemporary Introduction* (Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014), pp. 241-256; y D. S. ODERBERG, *Real Essentialism* (London: Routledge, 2007), pp. 121-125.

84. Cf. D. S. ODERBERG, *Real Essentialism*, p. 123.

85. Cf. D. S. ODERBERG, «How to Win Essence Back from Essentialits», *Philosophical Writings* 18 (2001): 39.

86. Naturalmente, estoy utilizando los términos «género» y «especie» en el sentido amplio en el que tradicionalmente se usan en lógica y metafísica, no en el más técnico y restringido de la biología moderna.

87. Cf. P. WEIGEL, *Aquinas on Simplicity* (New York: Peter Lang, 2008), p. 86.

88. Cf. Ibid., pp. 144-145.

89. D. S. ODERBERG, «The Non-Identity of the Categorical and the Dispositional», *Analysis* 69 (2009): 677 (cursivas en el original).

90. Ibid., p. 678.

91. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4.

92. Cf. B. MILLER, «Necessarily Terminating Causal Series and the Contingency Argument», *Mind* 91 (1982): p. 24.

93. Cf. Ibid., pp. 201-215; y B. MILLER, *From Existence to God: A Contemporary Philosophical Argument* (London: Routledge, 1992), cap. 6.

94. Cf. A. KENNY, *Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 1980), cap. 2 y *Aquinas on Being* (Oxford: Clarendon Press, 2002).

95. Cf. A. KENNY, *Aquinas on Being*, p. 42.

96. La noción de existencia como un predicado de segundo orden acerca de conceptos (lo que Kenny llama «existencia específica») se asocia famosamente con el lógico moderno Gottlob Frege. Lo que Kenny llama «existencia individual» corresponde a la noción de *Wirklichkeit* de Frege.

97. Cf. A. KENNY, *Aquinas on Being*, p. 37.

98. Cf. Ibid., pp. 41, 43-44.

99. Cf. Ibid., p. 45.

100. Cf. G. KLIMA, «On Kenny on Aquinas on Being», *International Philosophical Quarterly* 44 (2004): 567-580, y «Aquinas vs. Buridan on Essence and Existence», en C. BOLYARD y R. KEELE (ed.), *Later Medieval Metaphysics: Ontology, Language, and Logic* (New York: Fordham University Press, 2013), pp. 30-44.

101. A. KENNY, *Aquinas on Being*, p. 45.

102. Cf. G. KLIMA, «Aquinas vs. Buridan on Essence and Existence», p. 33.

103. Cf. J. KNASAS, *Being and Some Twentieth-Century Thomists* (New York: Fordham University Press, 2003), pp. 202-203; «Haldane's Analytic Thomism and Aquinas's *Actus Essendi*», en C. PATERSON y M. S. PUGH (ed.), *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue* (Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 233-251.

104. De todos modos, que podamos predicar existencia de una cosa no implica que sea una *propiedad* o un accidente. Desde el punto de vista tomista, *no* lo es, pues una cosa sólo puede tener propiedades y otros accidentes si existe primero. No tratar la existencia ni en términos fregeanos ni como una propiedad o accidente puede sonar extraño a algunos filósofos contemporáneos, pero eso lo único que muestra, desde el punto de vista tomista, es cuán empobrecida y procusteana es la maquinaria conceptual contemporánea por lo que respecta a las cuestiones metafísicas. Cf. D. ODERBERG, *Real Essentialism*, pp. 124-125.

105. Cf. D. BRAINE, «Aquinas, God, and Being», en *Analytical Thomism*, pp. 1-24; G. KERR, *Aquinas's Way to God: The Proof in* De Ente et Essentia (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 72-73; y W. F. VALLICELLA, «A Critique of the Quantificational View of Existence», *The Thomist* 47 (1983): pp. 253-254.

106. Klima considera y responde esta objeción en «Aquinas vs. Buridan on Essence and Existence». Cf. la discusión del artículo de Klima en mi reseña de la antología *Later Medieval Metaphysics*, de BOLYARD y KELEE, en *Metaphysica* 16 (205): pp. 131-137.

107. Para una detallada defensa del esencialismo, cf. E. FESER, *Scholastic Metaphysics*, cap. 4, y D. ODERBERG, *Real Essentialism*.
108. Cf. D. ODERBERG, *Real Essentialism*, pp. 44–47.
109. Cf. N. CARTWRIGHT, «Aristotelian Natures and the Modern Experimental Method», en J. EARMAN (ed.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations: Essays in the Philosophy of Science* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1992); y N. CARTWRIGHT, *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), cap. 4.
110. N. CARTWRIGHT, *Dappled World*, p. 102.
111. Cf. B. ELLIS, *Scientific Essentialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) y B. ELLIS, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism* (Chesham: Acumen, 2002).
112. B. ELLIS, *The Metaphysics of Scientific Realism* (Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press, 2009), p. 59. Para ser claros, aunque Ellis encuentra mucho material para el esencialista en la física y la química, no extendería el esencialismo a las especies biológicas. Pero otros esencialistas contemporénaos sí lo harían. Cf., por ejemplo, D. ODERBERG, *Real Essentialism*, caps. 8 y 9.
113. Cf. C. L. ELDER, *Real Natures and Familiar Objects* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004), cap. 1.

5. LA PRUEBA RACIONALISTA

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 1

El sentido común y la ciencia presuponen que hay explicaciones para la existencia de las cosas que nos rodean, los atributos que exhiben y los eventos que ocurren. Y típicamente nos encontramos con que es así. Descubres unas gafas de sol en el sofá y, tras preguntar un poco, infieres que se las ha dejado un amigo tuyo que ha estado de visita. Notas un sarpullido en tu brazo y tras reflexionar un poco concluyes que probablemente te rozaste con una hiedra venenosa en tu última excursión. Oyes ruido de arañazos viniendo de la azotea y descubres, tras investigarlo, que lo producía un gato vecino o una familia de mapaches. Los biólogos explican el origen de nuevas formas de vida en términos de mutaciones y selección natural. Los físicos explican la temperatura del agua en términos de la energía molecular cinética media, y las órbitas de los planetas en términos de la ley de Kepler del movimiento planetario. Incluso cuando no encontramos una explicación, no dudamos de que haya una, y a menudo *tenemos* una explicación del hecho de que no podamos explicar lo que sea que estamos investigando. Por ejemplo, cuando un asesinato queda sin resolver, sabemos que la razón es que el asesino se cuidó mucho de no dejar huellas, de que no hubiera testigos, de esconder el cuerpo de modo que costara mucho tiempo encontrarlo, etcétera.

¿Pero *tiene* de hecho *todo* una explicación, incluso si es una que aún no hemos descubierto y nunca descubriremos? La tesis de que es así se conoce como el *principio de razón suficiente*, o PRS, para abreviar. Este principio suele asociarse sobre todo con el filósofo racionalista moderno G. W. Leibniz, pero ha sido formulado de muchas maneras por escritores de diversos movimientos filosóficos. Dos formulaciones tomistas características serían «todo lo que es tiene una razón suficiente para existir» y «todo es inteligible»[114]. Una tercera es que «hay una razón suficiente o explicación adecuada necesaria y objetiva para la existencia de todo lo que es y para todos los atributos de cualquier ser»[115].

El PRS recuerda al *principio de causalidad*, que ya hemos visto en capítulos anteriores, pero es importante enfatizar que se trata de principios distintos. Una diferencia es que, mientras una causa tiene que ser distinta de su efecto, no tiene que haber una distinción entre una razón suficiente y aquello respecto de lo cual es tal razón. Es decir, aunque nada puede ser causa de sí mismo, podría en principio haber algo que fuera auto-explicativo. (Si hay de hecho tal cosa es una pregunta que abordaremos en seguida). Otra diferencia relacionada es que, mientras (como hemos visto) el principio de causalidad no implica que todo tiene una causa, el PRS sí implica que todo tiene una razón suficiente. Todo lo que tiene una causa tiene su

razón suficiente en algo distinto de sí mismo, mientras que si hay algo que no tiene una causa, tendría que tener su razón suficiente en sí mismo. Todas las causas son razones, en el sentido de hacer sus efectos inteligibles, pero no todas las razones son causas.

¿Por qué deberíamos creer el PRS? Un argumento importante a favor consiste en una variación del argumento empírico a favor del principio de causalidad que consideramos en el capítulo 1. Visto como una generalización inductiva, el PRS tiene tanto apoyo como cualquier otra proposición. Pues, de entrada (como ya hemos dicho), realmente tendemos a encontrar explicaciones cuando las buscamos, e incluso cuando no es así, solemos tener motivos para pensar que hay una explicación pero que, por cualquier razón (por ejemplo, ausencia de pruebas), no tenemos acceso a ella. Por otro lado, el mundo simplemente no se comporta del modo que cabría esperar si el PRS fuera falso[116]. Acontecimientos sin explicación evidente ocurrirían constantemente y el mundo no tendría la inteligibilidad que hace que la ciencia y el sentido común ordinario sean tan exitosos. En resumen, que el mundo sea tan ordenado e inteligible sería un milagro si el PRS no fuera verdad.

Pero el PRS es mucho más seguro que una mera hipótesis empírica. Si parece difícil de probar, no es porque sea dudoso, sino por lo contrario: porque es más obvio que cualquier cosa que se pueda decir a su favor o en su contra. Como escribe Reginald Garrigou-Lagrange: «Aunque no puede demostrarse directamente, cabe hacerlo indirectamente por medio del método de prueba indirecto conocido como *reductio ad absurdum*»[117]. Un modo en el que se podría hacer esto viene sugerido por algunos comentarios de Alexander Pruss, que a su vez estaba desarrollando un argumento de Robert Koons[118]. Negar el PRS, señala Pruss, implica un escepticismo radical acerca de la experiencia. Pues si el PRS es falso, entonces puede que no haya ninguna razón en absoluto para las experiencias sensibles que tenemos. En concreto, puede que no haya ninguna conexión en absoluto entre nuestras experiencias sensibles y los objetos externos y acontecimientos que suponemos que las producen. Tampoco tendríamos ningún fundamento para sostener que una desconexión tan radical entre nuestras percepciones y la realidad externa es improbable. Pues las probabilidades dependen de las tendencias objetivas de las cosas, y si el PRS es falso, entonces pueden ocurrir sucesos de un modo que no tiene nada que ver con ninguna tendencia objetiva de las cosas. Por tanto, no se puede negar el PRS y, de modo consistente, estar justificado en confiar en la evidencia de nuestra percepción sensible, ni en la ciencia empírica, que se basa en la percepción.

Por supuesto, un crítico convencido del PRS quizás crea que puede hacer de tripas corazón y aceptar ese escepticismo sobre la experiencia, pero la línea argumentativa de Pruss y Koons puede extenderse aún más allá. Piensa que siempre que aceptamos algo que pensamos que está racionalmente justificado, suponemos no sólo que tenemos una razón para aceptarlo (en el sentido de una justificación racional), sino también que esta razón es la razón *por la que* lo aceptamos (en el sentido de ser la

causa o explicación de que lo aceptemos). Suponemos que nos inclinamos a asentir a cierta tesis *porque* las consideraciones racionales en su favor son buenas, y también que nuestras facultades cognitivas siguen la pista de la verdad y los estándares de la argumentación racional, en vez de conducirnos a abrazar conclusiones de un modo que no tiene en absoluto conexión con la verdad o la lógica. Pero si el PRS es falso, no podríamos tener ninguna razón para pensar que nada de esto es realmente así. Por todo lo que sabemos, lo que nos mueve o lleva a asentir a una tesis podría no tener en absoluto nada que ver con los resultados de nuestras facultades cognitivas, y éstas mismas podrían a su vez tener tales resultados de un modo que no tuviera nada que ver con la verdad o los estándares lógicos. Quizás pensamos lo que pensamos por ningún motivo en absoluto, y aún así podría falsamente *parecer* (de nuevo por ningún motivo en absoluto) que lo hacemos por buenas razones. Ahora, esto se aplicaría a cualquier razón que pudiéramos tener para dudar del PRS, tanto como a cualquier otra conclusión que pudiéramos sacar. Por tanto, dudar o negar el PRS socava cualquier motivo que podamos *tener* para dudar o negar el PRS. El rechazo del PRS, pues, se destruye a sí mismo. El crítico dispuesto a abrazar el escepticismo acerca de la experiencia sensible y a parapetarse en un reducto de conocimiento a priori no encontrará aquí ningún refugio: rechazar el PRS es socavar la posibilidad de *toda* indagación racional.

Hay otro modo en el que la ciencia en concreto presupone implícitamente el PRS. Algunos filósofos han adoptado la visión de que puede haber explicaciones genuinas, incluyendo explicaciones científicas, incluso si el PRS es falso. Uno encuentra esta tesis en J. L. Mackie y Bertrand Russell[119]. La idea es que podemos explicar al menos algunos fenómenos en términos de las leyes de la naturaleza, estas leyes en términos de otras leyes más fundamentales, y quizás éstas en términos de aún otro nivel de leyes más fundamental. El último nivel de leyes, no obstante, carecería de toda explicación: que el mundo esté gobernado por ellas sería simplemente un «hecho bruto» ininteligible.

Pero esto es incoherente. Supón que te dijera que el hecho de que cierto libro no ha caído hasta el suelo se explica porque descansa en cierta estantería, pero que el hecho de que la estantería misma no ha caído al suelo no tiene explicación en absoluto, sino que es un hecho bruto ininteligible. ¿Acaso he explicado realmente la posición del libro? Es difícil ver cómo. Pues la estantería no tiene en sí misma ninguna tendencia a permanecer en alto: que lo haga es, por hipótesis, sencillamente un hecho bruto. Pero si no tiene tal tendencia, no puede tampoco impartírsela al libro. La «explicación» que la estantería provee en este caso sería completamente ilusoria. (Tampoco ayudaría atribuirle al libro tal tendencia, si el hecho de que la tenga es *él mismo* sólo un hecho bruto ininteligible. Simplemente habremos cambiado de sitio la ilusión, no la habremos eliminado).

Por la misma razón, no sirve de nada decir: «La operación de la ley de la naturaleza C se explica por la operación de la ley de la naturaleza B, y la operación de B por la

de la ley A, pero la operación de A no tiene ninguna explicación en absoluto y es simplemente un hecho bruto ininteligible». La apariencia de haber «explicado» C y B es completamente ilusoria si A es un hecho bruto, porque si no hay nada acerca de A misma ni nada más allá de A que pueda explicar su propia operación, entonces A no tiene nada que impartir a B o C que pueda realmente explicar sus operaciones. La noción de un regreso explanatorio nomológico que termina en un hecho bruto, cuando la examinamos con cuidado, resulta tan incoherente como la noción de un efecto producido por un instrumento que no es el instrumento de nada. (Una serie de «leyes de la naturaleza» cada vez más fundamentales es, en este sentido, como una de esas series causales jerárquicas de los anteriores capítulos).

Por tanto, el conocimiento racional en general, y el conocimiento científico en particular, presuponen el PRS. Otro argumento en apoyo de este juicio ha sido desarrollado por el filósofo Michael Della Rocca[120]. Della Rocca señala que incluso entre los filósofos que rechazan el PRS, las tesis filosóficas a menudo son defendidas recurriendo a lo que él llama «argumentos de explicabilidad». Un argumento de explicabilidad (a partir de ahora, AE) es un argumento según el cual tenemos motivos para negar que se dé cierto estado de cosas si fuese inexplicable o un «hecho bruto». Della Rocca ofrece varios ejemplos de esta estrategia. Cuando un filósofo materialista defiende una aproximación reduccionista de la conciencia sobre la base de que ésta (dice) sería de otro modo inexplicable, está utilizando un AE. Cuando los primeros filósofos modernos rechazaron la noción aristotélica de sustancia formal (o lo que los aristotélicos verían como una *caricatura* de esa noción), lo hicieron sobre la base de que era una idea insuficiente desde un punto de vista explicativo. Cuando los filósofos emplean un razonamiento inductivo, están esencialmente rechazando la idea de que el futuro no será semejante al pasado, o lo no observado a lo observado, sobre la base de que esto haría que los fenómenos futuros y no observados fueran inexplicables. Etcétera.

Ahora, Della Rocca concede que apelar a un AE no te compromete por sí mismo con el PRS. Pero supón que aplicáramos la estrategia del AE a la pregunta de *por qué existen las cosas.* Cualquiera que acabemos pensando que sea la respuesta correcta –no importa para el argumento de Della Rocca–, si empleamos un AE en su defensa, *sí* estaremos implícitamente comprometiéndonos con el PRS, porque el PRS sencillamente es la tesis de que la existencia de cualquier cosa ha de tener una explicación.

En respuesta a estos diferentes ejemplos de AE, uno podría, dice Della Rocca, decantarse por una de tres opciones:

1. Sostener que algunos AEs son argumentos legítimos, mientras otros –en concreto, cualquier AE acerca de por qué las cosas existen en absoluto– no.

2. Sostener que ningún AE para ninguna conclusión es legítimo.

3. Sostener que todos los AEs, incluyendo cualquier AE acerca de la pura existencia de las cosas, son argumentos legítimos.

Ahora, el crítico del PRS no puede tomar la opción nº 3, porque eso sería, en efecto, aceptar el PRS. Y tampoco puede adoptar la opción nº 2 si utiliza AEs en defensa de otras tesis, y la estrategia del AE, como señala Della Rocca, es bastante común dentro de la filosofía contemporánea (y, por supuesto, la ciencia).

Por tanto, eso nos deja con la opción nº 1. El problema es que el crítico del PRS no parece tener ningún modo no circular de defender tal opción. ¿Pues por qué deberíamos creer que los AEs son legítimos en otros casos, pero no cuando intentamos dar alguna explicación acerca de la existencia de las cosas? Parece arbitrario permitir un tipo de AE, pero no el otro. El crítico del PRS no puede responder diciendo que simplemente es un hecho bruto que algunos tipos de AEs son legítimos y otros no, porque eso sería pedir el principio contra el PRS, que niega que haya hechos brutos. Tampoco le va a servir al crítico sugerir que es *intuitivamente* plausible que los AEs son ilegítimos en el caso de explicar la existencia de las cosas, dado que el punto de Della Rocca es que el hecho de que el crítico acepte los AE en otros ámbitos pone en duda la fiabilidad de esta intuición. Por tanto, apelar a la intuición también sería pedir el principio.

En resumen, Della Rocca concluye que no parece haber ningún modo convincente de aceptar los AEs sin aceptar el PRS. Lo que esto implica es que no podemos tener ningún buen motivo para pensar que *nada* es explicable a menos que admitamos que *todo* lo es.

En mi opinión, el argumento de Della Rocca se puede llevar aún más lejos. Della Rocca concede que, mientras sería «extremadamente problemático» hacer de tripas corazón y tomar la opción nº 2, puede que estrictamente no sea «lógicamente incoherente» hacerlo. De todos modos, creo que esto es ser demasiado generoso con el crítico del PRS. Incluso si el crítico decide rechazar los diversos ejemplos de AEs citados por Della Rocca –AEs que tienen que ver con tesis acerca de la conciencia, las formas sustanciales y demás–, aún así hará uso de diversos patrones de razonamiento que considera formalmente válidos o inductivamente fuertes, rechazará otros que considerará falaces, etcétera. Y así lo hará precisamente porque estos principios lógicos encarnan estándares de inteligibilidad o de adecuación explicativa.

Para ser claros, es un lugar común en lógica decir que no todas las explicaciones son argumentos, y a veces se dice (de modo menos plausible, en mi opinión) que no todos los argumentos son explicaciones. Pero ciertamente muchos argumentos sí lo son. Lo que los filósofos aristotélicos llaman «demostraciones explicativas» (por ejemplo, un silogismo como *Todos los animales racionales son capaces de lenguaje, todos los hombres son animales racionales, por tanto todos los hombres son capaces de lenguaje*) son explicaciones. Las inferencias a la mejor explicación son (obviamente) explicaciones y, como señala Della Rocca, el razonamiento inductivo en general parece presuponer que las cosas tienen explicaciones.

Por tanto, abandonar *cualquier* tipo de AE (la opción nº 2) parece que es abandonar la práctica misma de la argumentación, o como mínimo gran parte de ella. No hace falta decir que es difícil ver cómo hacer *eso* podría no ser lógicamente incoherente, al menos si uno intenta defender su rechazo del PRS con argumentos. Por ende, aceptar la práctica general de dar argumentos rechazando, al mismo tiempo, los AEs específicos que Della Rocca ofrece como ejemplos sería realmente estar adoptando la opción nº 1, en lugar de la nº 2. Y, como hemos visto, no hay ningún motivo no circular para decantarse por esa opción.

Por tanto, tenemos la mejor de las razones para afirmar el principio de razón suficiente. Ahora, la explicación de cualquier cosa la vamos a encontrar o en su propia naturaleza, o en algo distinto de ella. En el último caso, podemos decir que la cosa es *contingente*: que depende de circunstancias que le son externas, y que por tanto no existirá si éstas no se dan. En el primer caso, podemos decir que la cosa es *necesaria*: que hay algo en su propia naturaleza que implica que no puede no existir, de modo que no depende de nada exterior a sí misma. No hay posibilidad de una tercera opción. Si una cosa no se explica ni por algo distinto de ella ni por su propia naturaleza, entonces no sería explicada por nada en absoluto, pero que algo no tenga explicación queda descartado por el PRS.

Ahora, sabemos que hay cosas contingentes, dado que estamos rodeados de ellas: piedras, árboles, perros, seres humanos, etcétera. ¿Puede *todo* ser contingente? Supongamos que por cada cosa contingente, hay alguna otra cosa contingente que la ha producido. Supongamos que esta serie de cosas contingentes continúa infinitamente. Los detalles de este escenario se podrían describir de distintos modos. Podríamos pensarlo en términos de un universo sin comienzo, en el que la cosa contingente A fue causada por una cosa contingente B anterior, que a su vez fue causada por otra cosa contingente C anterior, y así sucesivamente, continuando para siempre en el pasado, sin que hubiera en ningún sentido un inicio de la serie. O podríamos pensarlo en términos de una serie que es como ésta excepto en que este universo particular de seres contingentes *sí* tuvo un comienzo en el Big Bang, pero en el que el Big Bang mismo fue el resultado de la implosión o Big Crunch de algún universo anterior. Podemos entonces imaginar que este universo anterior empezó a existir también con un Big Bang propio, que fue resultado de la implosión de otro universo aún más temprano. Y podríamos suponer que ha habido una serie infinita de universos, cada uno emergiendo con un Big Bang y acabando con un Big Crunch que generaría el siguiente Big Bang. Podríamos también suponer que durante el tiempo de vida de un universo, otros universos se separan de él, continuando después de que éste colapse sobre sí mismo. Podemos imaginar que este proceso da lugar a un «multiverso», una serie de universos paralelos precedidos por otros que fueron precedidos por otros, todo sin comienzo.

Exactamente cómo funcionaría esto en detalle no es relevante ahora mismo. Lo que importa es que tendríamos en cada caso alguna variación de una serie infinita de

seres contingentes. Concedamos, por el bien de la discusión, que tal cosa es posible. Podría parecer que, si tal serie existe, entonces tendríamos una explicación para todas las cosas, justo como requiere el PRS, y esto sin afirmar la existencia de un ser necesario. Pues cada ser contingente sería explicado por algún otro ser contingente previo. Por tanto, no haría falta postular nada que existiera de modo necesario. David Hume, como es sabido, saca precisamente esta conclusión en sus *Diálogos sobre la Religión Natural*.

Pero se trata de una ilusión. En este escenario, no *todo* lo que requiere una explicación es de hecho explicado. Hay varias maneras de verlo, empezando con una consideración enfatizada por los filósofos racionalistas Leibniz y Samuel Clarke. Incluso si hay una serie infinita de seres contingentes, cada uno causado por uno previo, queda aún la pregunta de por qué la serie *misma* existe en absoluto. Pues la serie es tan contingente como las cosas contingentes individuales que la componen. Podría no haber existido, así que: ¿por qué existe?[121]

A veces se dice que hay algo ilegítimo en esta pregunta, pero los motivos que se dan para pensar esto no son demasiado buenos. Por ejemplo, se suele sugerir que la pregunta descansa en una falacia de composición. Si cada piedra de una cierta colección de piedras pesa menos de un kilo, no se sigue que la colección entera pese menos de un kilo. De modo similar, si cada cosa individual de una serie es contingente, entonces (se dice) no se sigue que la serie como un todo sea contingente. Pero como vimos en el anterior capítulo, este argumento es muy malo. No toda inferencia de la parte al todo comete una falacia de composición: que se dé tal falacia depende del tipo de característica de las partes a partir del que estamos razonando. Por lo que respecta al peso, no podemos razonar legítimamente a partir de lo que es cierto de las partes hasta lo que es cierto del todo. Pero por lo que respecta (por ejemplo) al color, *sí* cabe hacer una inferencia legítima desde la parte hasta el todo: si todas las piezas de Lego de un montón son rojas, entonces cualquier objeto que hagamos con ellas será también rojo.

Ahora bien, la contingencia es, en el sentido relevante para nosotros, más como el color que como el peso. Tomemos cualquier cosa contingente: una piedra, una pieza de Lego, un árbol, un ser humano, lo que sea. Una colección de tres piedras es obviamente igual de contingente que una sola piedra, y una colección de trescientas o tres millones de piedras es igual de contingente que la de tres. De hecho, las colecciones son en cualquier caso *más* obviamente contingentes que la piedra individual. La piedra individual es contingente con respecto a cosas como, por ejemplo, que las leyes de la física continúen funcionando de modo que los átomos que la forman no se disipen. Pero la colección depende, *primero*, de que todas las piedras que la componen estén reunidas justo de ese modo, *y* de que cada piedra individual exista porque las leyes de la física siguen operando de tal modo que, por ejemplo, sus átomos no se disipen. La colección es, por tanto, contingente *por partida doble*. Es una tontería pretender, entonces, que cuando llegamos a la colección de

todas las piedras que existen, o de todas las cosas contingentes, de repente obtenemos algo que *no* es contingente.

Aún más, es sencillamente falso suponer (como Hume hace) que cuando hemos identificado, para cada cosa contingente individual, otra cosa contingente individual como su causa inmediata, entonces hemos explicado todo lo que hay que explicar. Para tomar prestado un ejemplo de Leibniz, supón que hay una serie infinita de libros de geometría, cada uno de los cuales fue copiado de uno anterior[122]. Tendríamos una causa inmediata para cada libro, pero, como es obvio, no lo habríamos explicado todo. Por ejemplo, ¿por qué tiene la serie de libros el *contenido* específico que tiene, en lugar de cualquier otro? ¿Por qué el tema del que se ocupan es la *geometría*? ¿Por qué no es, en cambio, una de las obras de Shakespeare, o un libro para colorear, o un manual para reparar coches, el que es copiado y recopiado infinitamente? Por el mismo motivo, incluso si suponemos que la serie de cosas contingentes que forman nuestro universo se extiende, de un modo u otro, hacia atrás hasta el infinito, aún así no lo habremos explicado todo. Por ejemplo, ¿por qué consiste la serie justo en esa clase de cosas contingentes, en vez de en cualquier otra? ¿Por qué está formada la serie infinita de seres contingentes por piedras, árboles, perros, seres humanos, planetas, estrellas, sistemas solares, galaxias, etcétera? ¿Por qué no por otro tipo de seres contingentes? ¿Por qué está nuestro universo eterno (suponiendo que lo sea) o la serie infinita de universos (suponiendo que exista) o el multiverso (suponiendo que este es el *escenario* correcto) gobernado exactamente por las leyes de la naturaleza que lo rigen, en vez de por cualesquiera otras?

Para responder a tales cuestiones, necesitamos apelar a algo que esté por encima y más allá de la serie de cosas contingentes, *incluso si* suponemos que esta serie es infinita. Ahora bien, alguien podría aceptar esto pero aún así pensar que no hace falta afirmar la existencia de un ser necesario. Podría decir que hay en efecto una causa de toda la serie contingente infinita que existe y que está fuera de esta serie, pero que es *ella misma* contingente. El problema con esta propuesta, claro, es que dado que tal causa es contingente, va a requerir una causa propia. Y si ésta es también contingente, requerirá a su vez una causa *propia*, y lo mismo se cumplirá de cualquier otra causa que sea contingente. Y si postulamos una serie infinita de tales causas contingentes superiores, entonces simplemente habremos *recolocado* el problema, en vez de haberlo *resuelto*. Estaremos explicando una serie infinita de causas contingentes en términos de una segunda serie infinita de causas contingentes superior. Y las razones por las que tuvimos que movernos de la primera serie a la segunda se aplicarán igual a ésta, lo que significa que, si seguimos queriendo evitar un ser necesario, tendremos que postular una *tercera* serie infinita de causas contingentes para explicar la segunda, una *cuarta* para explicar la tercera, y así hasta el infinito. Y en cada caso estaremos meramente trasladando la carga explicativa, en vez de explicar nada. El mismo motivo por el que la primera serie infinita de causas

contingentes era insuficiente se aplicará a la segunda, la tercera, la cuarta, y de hecho incluso a la *infinita serie de series infinitas* de causas contingentes.

Por tanto como concluyeron los filósofos racionalistas como Leibniz y Clarke, dado el PRS, no hay modo de evitar la conclusión de que hay una causa fuera de la serie de seres contingentes que no es contingente, sino necesaria: algo que por su propia naturaleza no podría en absoluto no haber existido, y que por tanto no depende de ninguna otra cosa para existir. Nada que fuera menos que tal ser necesario podría servir de término para el regreso explicativo.

No hace falta, de todos modos, que uno proceda como Leibniz y Clarke, a saber, preguntando por la causa de la colección de cosas contingentes como un todo. Uno podría proceder, en cambio, como sigue. Supongamos una vez más, por el bien de la discusión, que la serie de cosas contingentes se extiende hacia atrás infinitamente, se describa esto en términos de un universo eterno, de una serie de universos, de un multiverso o de lo que sea. Aún así tenemos que preguntarnos, de cada cosa contingente particular, por qué *sigue* existiendo en cualquier momento en el que existe, en vez de ser aniquilada. Ésta no es una pregunta que se responda identificando la cosa contingente que la generó en algún momento del pasado. Después de todo, siendo contingente, no hay nada en su naturaleza que implique su existencia, y esto es tan cierto *ahora* y en todo momento como cuando fue generada por primera vez. Por tanto, dado que no hay nada en su naturaleza que pueda explicar por qué existe aquí y ahora, ¿por qué lo hace?

Para explicar por qué existe aquí y ahora, pues, tendremos que apelar, dado el PRS, a algo que *cause* su existencia aquí y ahora. Y si tal causa es contingente, entonces tendremos que hacernos la misma pregunta acerca de *ella*. Y el regreso de causas *simultáneas* que esto implica tendrá los mismos problemas que el regreso de causas ordenadas temporalmente que la línea argumental de Leibniz y Clarke considera. Es decir, mientras nos confinemos a causas contingentes, acabaremos con un regreso causal infinito, y por tanto con algo –la serie causal simultánea considerada como un todo– que requerirá, igual que la cosa contingente particular con la que empezamos, una explicación externa. El único modo de terminar con el regreso de explicaciones, y por ende de satisfacer el PRS, es afirmando la existencia de una causa que exista *necesariamente*, por su propia naturaleza, en vez de por alguna otra cosa. Y en tal caso, habremos alcanzado esta conclusión no preguntándonos por una explicación del universo como un todo, o de la serie de universos, o del multiverso, o de nada de ese tipo. En cambio, habremos llegado a ella meramente a partir de considerar la pregunta de qué explica aquí y ahora la existencia de cualquier cosa contingente particular.

No hace falta decir que este modo de formular el argumento recuerda a las pruebas aristotélica, neoplatónica y tomista presentadas en los capítulos anteriores. Y uno podría tomar esos argumentos y el de este capítulo como complementarios entre sí. El motivo de fondo por el que las cosas de nuestra experiencia son contingentes, y

por ende requieren una explicación fuera de sí mismas –tanto respecto de su ser generadas por causas precedentes como de su existencia continuada en todo momento– es porque son mezcla de acto y potencia, están compuestas de partes y sus esencias son distintas de su existencia. Y el motivo de fondo por el que tales cosas requieren una causa es que de otro modo no serían inteligibles, y a la luz del PRS sabemos que todas las cosas lo *son*.

Hay diversas maneras, pues, en las que podría desarrollarse el núcleo central de la prueba racionalista. Podríamos proceder argumentando que la colección de cosas contingentes que forman el universo (o el multiverso o lo que sea) requiere ser explicada en términos de una causa externa. O podríamos proceder argumentando que lo que la requiere es la existencia, en todo momento, de cualquier cosa contingente particular. O (asimilando algunas de las otras pruebas) podríamos argumentar que todo lo que es una mezcla de acto y potencia o que está compuesto de partes o cuya esencia es distinta de su existencia requiere, en todo momento, una causa. Sea como sea, la prueba racionalista empieza con una defensa del PRS y muestra –por una o varias de las vías descritas– que, dado el PRS, es inevitable reconocer que existe un ser absolutamente necesario. Es decir, es inevitable reconocer que Dios existe.

PRESENTACIÓN INFORMAL DEL ARGUMENTO: FASE 2

¿Por qué deberíamos pensar que este ser necesario es Dios? Considera en primer lugar que, a partir del hecho de que *es* necesario, se sigue que existe de modo puramente actual, más que con potencialidades que han de ser actualizadas. Pues si tuviera tales potencialidades, entonces su existencia sería *contingente* con respecto a la existencia de algo que las actualizara, en cuyo caso realmente no existiría de modo *necesario*. Por el mismo motivo, un ser necesario no puede estar compuesto de partes de ningún tipo, pues de lo contrario su existencia dependería de algo que las combinara, en cuyo caso, de nuevo, no sería realmente necesario. Tampoco podría ser algo cuya esencia fuera distinta de su existencia, pues entonces necesitaría una causa que le hiciera existir, y por ende tampoco sería necesario. Por tanto, un ser necesario en sentido estricto tiene que ser puramente actual, absolutamente simple o no-compuesto y la existencia misma subsistente[123].

Ahora, vimos en los capítulos anteriores que, por principio, no puede haber más de una cosa que sea puramente actual, absolutamente simple o la existencia misma subsistente. Por tanto, si empezamos con la colección de seres contingentes y llegamos a un ser necesario como su causa, sabemos que sólo puede haber un ser necesario tal. O, si empezamos con la pregunta de qué mantiene en la existencia una cosa contingente particular en cualquier momento y llegamos a un ser necesario como su causa –y entonces vemos que, por el mismo motivo, toda otra cosa contingente tendrá que tener en todo momento un ser necesario como su causa conservadora–, entonces, dado que sólo puede haber un ser necesario, sabemos que

es el mismo ser necesario el que es la causa de todos los seres contingentes. Aún más, dado que este ser necesario es único, y aparte de él sólo existen seres contingentes –todos los cuales, de nuevo, son causados por él–, podemos inferir que este ser necesario es la causa de todo aparte de sí mismo.

Yendo más lejos, dado que, como vimos en los capítulos anteriores, lo que es puramente actual, absolutamente simple o no-compuesto, intelecto necesariamente existente y existencia misma subsistente son en realidad *una y la misma cosa* alcanzada desde puntos de partida diferentes, sabemos que el ser necesario que es la causa de todas las cosas contingentes es –dado que *es* algo puramente actual, no-compuesto, etcétera (de lo cual, de nuevo, no puede haber por principio más de una cosa)– exactamente la misma realidad divina que fue antes alcanzada desde otro punto de partida.

Por tanto, todo lo que ya hemos dicho acerca de esta realidad divina única en los anteriores capítulos –por ejemplo, que es inmutable, eterna, inmaterial, incorpórea, perfecta, omnipotente, totalmente buena, inteligente y omnisciente– se cumple para el ser necesario alcanzado por la prueba racionalista. Pero que exista algo que es absolutamente necesario, único, causa incausada de todo aparte de sí mismo, puramente actual, simple o no-compuesto, la existencia misma subsistente, inmutable, eterno, inmaterial, incorpóreo, perfecto, omnipotente, totalmente bueno, inteligente y omnisciente es justo lo que significa que Dios existe. Por tanto, la prueba racionalista nos conduce, igual que todas las demás, a la existencia de Dios.

UNA PRESENTACIÓN MÁS FORMAL DEL ARGUMENTO

Habiendo aclarado el núcleo general de este quinto argumento a favor de la existencia de Dios, será útil de nuevo disponer de un resumen presentado de modo más formal. Podría plantearse como sigue:

1. El principio de razón suficiente (PRS) sostiene que hay una explicación para la existencia de cualquier cosa que existe y para el hecho de que tiene los atributos que tiene.
2. Si el PRS no fuera verdad, entonces las cosas y los sucesos sin explicación alguna o inteligibilidad serían extremadamente comunes.
3. Pero esto es justo lo contrario de lo que tanto el sentido común como la ciencia descubren.
4. Si el PRS no fuera verdad, entonces no podríamos confiar en nuestras propias facultades cognitivas.
5. Pero de hecho sí podemos confiar en estas facultades.
6. Aún más, no hay modo justificado de negar la verdad del PRS y aceptar al mismo tiempo, de modo general, que hay explicaciones genuinas en la ciencia y la filosofía.

7. Pero hay muchas explicaciones genuinas en la ciencia y la filosofía.

8. Por tanto, el PRS es verdad.

9. La explicación de la existencia de cualquier cosa va a encontrarse o bien en alguna otra cosa que la causa, en cuyo caso es contingente, o bien en su propia naturaleza, en cuyo caso es necesaria; el PRS descarta cualquier presunta tercera alternativa en la cual la existencia de una cosa no sea explicada por nada.

10. Hay seres contingentes.

11. Incluso si la existencia de una cosa contingente individual pudiera ser explicada por referencia a alguna otra cosa contingente previa, que a su vez fuera explicada por otro miembro anterior, y así hasta el infinito, el hecho de que la serie infinita como un todo existe quedaría sin explicar.

12. Explicar esta serie por referencia a otra causa contingente fuera de la serie, y entonces explicar ésta en términos de otra cosa contingente más, y así hasta el infinito, meramente daría lugar a otra serie cuya existencia quedaría sin explicar; y postular aún otra cosa contingente fuera de esta segunda serie acabaría generando el mismo problema otra vez.

13. Por tanto, ninguna cosa contingente o serie de cosas contingentes puede explicar por qué hay cosas contingentes en absoluto.

14. Pero que hay cosas contingentes tiene que tener alguna explicación, dado el PRS, y la única explicación que queda es en términos de una causa que sea un ser necesario.

15. Aún más, el hecho de que una cosa contingente individual permanece en la existencia en cualquier momento requiere una explicación, y dado que es contingente, esta explicación tiene que estar en alguna causa simultánea distinta de ella.

16. Si esta causa es ella misma contingente, entonces incluso si tiene aún otra cosa contingente como su propia causa simultánea, y ésta, otra más, y así hasta en infinito, entonces tendremos de nuevo una serie infinita de seres contingentes la existencia de la cual seguiría quedando sin explicación.

17. Por tanto, ninguna cosa contingente o serie de cosas contingentes puede explicar por qué una cosa contingente particular permanece en la existencia en cualquier momento, y la única explicación que queda es en términos de una causa simultánea que sea un ser necesario.

18. Por tanto, tiene que haber al menos un ser necesario para explicar por qué existen en absoluto cosas contingentes y por qué permanece cualquiera de ellas en la existencia en todo momento.

19. Un ser necesario tendría que ser puramente actual, absolutamente simple o no-compuesto, y la existencia misma subsistente.

20. Pero por principio sólo puede haber una cosa que sea puramente actual, absolutamente simple o no-compuesta y la existencia misma subsistente.

21. Por tanto, sólo hay un ser necesario.

22. Por tanto, es el mismo ser necesario el que es la explicación de por qué existen cosas contingentes en absoluto y la causa de la existencia de toda cosa contingente particular en todo momento.

23. Por tanto, este ser necesario es la causa de todo excepto de sí mismo.

24. Algo que es puramente actual, absolutamente simple o no-compuesto y la existencia misma subsistente tiene que ser también inmutable, eterno, inmaterial, incorpóreo, perfecto, omnipotente, totalmente bueno, inteligente y omnisciente.

25. Por tanto, hay un ser necesario que es uno, puramente actual, absolutamente simple, la existencia misma subsistente, causa de todo excepto de sí mismo, inmutable, eterno, inmaterial, incorpóreo, perfecto, omnipotente, totalmente bueno, inteligente y omnisciente.

26. Pero que exista tal cosa es lo que significa que Dios existe.

27. Por tanto, Dios existe.

ALGUNAS OBJECIONES REFUTADAS

Alguno podría rechazar este argumento precisamente porque es presentado como un argumento *racionalista*, y esta corriente de pensamiento –representada por pensadores como Descartes, Spinoza y Leibniz– se asocia con tesis controvertidas como la doctrina de las ideas innatas y la pretensión de que todo conocimiento se funda en verdades cognoscibles a priori o independientemente de la experiencia sensible. Aún así, el argumento de este capítulo de ningún modo exige aceptar todo lo que históricamente ha sido defendido bajo la etiqueta «racionalismo», y ciertamente no presupone doctrinas como las que acabo de mencionar. Es «racionalista» sólo en el sentido de que rechaza la idea de que hay o podría haber «hechos brutos» inexplicables, y en cambio entiende la realidad como completamente inteligible. Es decir, su racionalismo consiste exclusivamente en su compromiso con el principio de razón suficiente.

Pero es importante enfatizar que, incluso en este punto, el argumento no requiere aceptar todo lo que ha sido defendido en nombre del PRS. Por ejemplo, algunos filósofos contemporáneos suponen que las *proposiciones* están entre las cosas que requieren una explicación según el PRS. Otros han supuesto que el PRS exige que un *explanans* tiene que *implicar lógicamente* el *explanandum*[124]. Pero no todos los defensores del PRS asumen estas tesis: los filósofos tomistas, por ejemplo, las rechazarían[125]. Por este motivo, algunas de las objeciones que se plantean contra otras versiones del PRS no se afectan al modo en el que ellos lo formulan.

Dicho esto, veamos una objeción común al PRS que pide que consideremos la proposición que incluye la conjunción de todas las proposiciones contingentes verdaderas. Dado que cada uno de sus componentes es contingente, esta mega-proposición es también contingente. En tal caso, sostiene la objeción, la explicación de esta mega-proposición no puede ser una proposición necesaria, pues cualquier cosa que esté lógicamente implicada por una proposición necesaria es ella misma necesaria. Pero tampoco puede ser una proposición contingente. Pues si lo fuera, entonces esa proposición contingente formaría parte de la gran conjunción de proposiciones contingentes, lo cual significaría que la mega-proposición se explica a sí misma. Pero ninguna proposición contingente puede explicarse a sí misma. Por tanto (concluye la objeción), la mega-proposición no puede tener explicación. Si esto es así, entonces hay algo que carece de explicación, con lo cual es PRS es falso[126].

Es fácil ver por qué esto sería un problema si estuviéramos pensando en las proposiciones como objetos platónicos que existieran «ahí fuera» en el mundo objetivo junto con las piedras, los árboles, los perros y las personas. Igual que queremos saber de dónde han salido las piedras, los árboles, los perros y las personas, también necesitaríamos saber de dónde han salido las proposiciones, incluyendo la gran proposición conjuntiva que nos ocupa. Pero las proposiciones son objetos abstractos, y como vimos en el capítulo 3, para el realista escolástico esto significa que existen sólo en las *mentes* que llevan a cabo la abstracción. No existen en un reino platónico, igual que no lo hacen la *triangularidad*, la *rojez* u otros universales. Ahora, para el tomista en tanto que realista escolástico, lo que necesita explicación son los objetos concretos y sus atributos. Por lo que respecta a la triangularidad, por ejemplo, una vez hemos explicado los triángulos individuales concretos y las mentes individuales concretas (incluyendo la mente divina) que retienen el concepto *triangularidad*, no hay nada que quede sin explicar. La *triangularidad* no es una especie de tercer objeto que exista por encima y más allá de los triángulos individuales y de las mentes, a la espera de ser explicado después de éstos. Lo mismo sirve para las proposiciones: cuando hemos explicado los objetos concretos y estados de cosas que las proposiciones describen y las mentes (incluyendo la mente divina) que las retienen, hemos explicado todo lo que hay que explicar. Las proposiciones no son una especie de tercer objeto que exista por encima y más allá de éstos, a la espera de ser explicado después.

También es fácil ver cómo la objeción podría ser un problema si pensásemos en el ejercicio de explicar como en una cuestión de implicación lógica. Pero el tomista no presupone que *todas* las explicaciones son así, ni es plausible hacerlo. Como señala Alexander Pruss, «las explicaciones causales científicas, en general, sencillamente no dan condiciones que *impliquen* el *explanandum*»[127]. Esto es obvio en el caso de las explicaciones estadísticas, pero también es verdad acerca de las no estadísticas. Por ejemplo, cuando explicamos la órbita elíptica de los planetas por referencia a la influencia gravitacional del Sol, no queremos decir que la existencia de esta

influencia gravitacional estrictamente *implique* que los planetas se moverán en órbitas elípticas, dado que podrían no hacerlo si hubiera alguna influencia gravitacional que interfiriera. Lo que el PRS requiere es que el *explanans* haga *inteligible* al *explanandum*, y no hay razón para pensar que esto requiere implicación lógica.

Otras objeciones comunes contra el PRS son variaciones de aquéllas dirigidas contra el principio de causalidad (por ejemplo, objeciones humeanas según las cuales es concebible que algo podría empezar a existir sin ninguna explicación), y fracasan por los motivos ya considerados en el capítulo 1. Las críticas que apelan a la mecánica cuántica son aún menos plausibles dirigidas contra el PRS que contra el principio de causalidad. Pues queramos decir o no que los fenómenos cuánticos excéntricos tienen una *causa*, ciertamente tienen una *explicación*, dado que presuponen las leyes de la cuántica, que los hacen inteligibles[128].

Tampoco le servirá al crítico simplemente plantear rompecabezas extraños (como el de la gran conjunción de proposiciones contingentes) contra alguna formulación particular del PRS (como aquéllas que incluyen las proposiciones entre las cosas que han de ser explicadas). Pues, por un lado, hay formulaciones del PRS que no hacen las presuposiciones que abren la puerta a estos rompecabezas. Y, por el otro, como ya hemos visto, hay *argumentos* a favor de la conclusión de que alguna versión del PRS es verdadera, y de hecho que incluso los críticos del PRS lo tienen que presuponer. Estos argumentos no se responden sólo con plantear puzles de este tipo. (Como señala Della Rocca, alguien que intente utilizar la mecánica cuántica contra el PRS aún nos debe una respuesta a la pregunta de dónde se supone que tenemos que trazar la línea entre los «argumentos de explicabilidad» legítimos y los ilegítimos, y por qué deberíamos ponerla justo ahí y no en otro punto). Por tanto, la carga de la prueba no está en el defensor del PRS para mostrar que es verdadero (aunque se trata, como he dicho, de algo que bien puede ser hecho), sino en el crítico, que tiene que mostrar cómo puede rechazarse el PRS de modo coherente.

Otras objeciones a argumentos racionalistas como el defendido en este capítulo conceden el PRS al menos por el bien de la discusión, pero niegan que la existencia de Dios se siga realmente del mismo. Pues incluso si el PRS requiere que haya algo que exista de modo necesario, en vez de contingente, ¿por qué (pregunta el crítico) tiene que ser este ente necesario Dios? ¿Por qué no suponer que es simplemente el universo mismo? Pero lo que ya ha sido dicho debería indicar dónde está el error con esta objeción. Como hemos visto, lo que existe de modo necesario tiene que ser puramente actual, simple o no-compuesto, etcétera. Pero el universo está sujeto a cambio, cosa que implica que tiene potencialidades que son actualizadas y que, por tanto, no es puramente actual; y tiene diversas partes, cosa que implica que no es simple o no-compuesto. Por tanto, no puede ser un ente necesario. Y hemos visto también por qué el ser necesariamente existente que es la explicación última de la existencia de las cosas contingentes tiene que tener el resto de atributos divinos[129].

Otras objeciones resultan ser variaciones de aquéllas planteadas contra la prueba aristotélica, la neoplatónica y la tomista, que ya hemos respondido en anteriores capítulos. Démonos cuenta de que la más popular de las objeciones –la de que «Si todo tiene una causa, ¿entonces qué causó a Dios?»– es, si cabe, aún menos efectiva contra la prueba racionalista que contra las demás. Pues, por un lado, igual que el resto de argumentos, la prueba racionalista no mantiene que *todo* tenga una causa. Y, por el otro, mientras sí mantiene que todo tiene una *explicación*, no hace ninguna excepción en el caso de Dios. Por tanto, el crítico no puede objetar: «Si la existencia de Dios carece de explicación, ¿entonces por qué no podríamos decir lo mismo de la existencia del universo?». Porque la existencia de Dios *no* carece de explicación: la explicación está en su propia naturaleza como aquello que es puramente actual, simple o no-compuesto y la existencia misma subsistente. La existencia del universo no puede explicarse en términos de su propia naturaleza, porque no es puramente actual (dado que tiene potencialidades), ni simple (dado que tiene partes), ni la existencia misma subsistente (dado que es tan contingente como sus partes). Su explicación, por tanto, tiene que encontrarse en algo distinto de él. La diferencia entre Dios y el mundo, entonces, no es que uno tenga una explicación y el otro no, sino más bien que uno es auto-explicativo y el otro no[130]. Y la diferencia no es arbitraria, sino que se basa en distinciones a las que hemos llegado de modo independiente: entre lo que es puramente actual y lo que es una mezcla de acto y potencia, lo que es simple y lo que es compuesto, lo que es la existencia misma subsistente y lo que tiene una distinción entre su esencia y su existencia.

Como en los anteriores capítulos, pues, las objeciones contra la prueba racionalista fracasan, dejándonos con el éxito de un quinto argumento a favor de la existencia de Dios.

---

114. R. Garrigou-Lagrange, *God: His Existence and His Nature; A Thomistic Solution of Certain Agnostic Antinomies*, vol. 1 (St. Louis: B. Herder, 1939), p. 181.

115. B. Wuellner, *Summary of Scholastic Principles* (Chicago: Loyola University Press, 1956), p. 15.

116. Cf. A. R. Pruss, «The Leibnizian Cosmological Argument», en W. L. Craig y J. P. Moreland (ed.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), p. 32.

117. R. Garrigou-Lagrange, *God*, p. 181.

118. Cf. A. R. Pruss, «Leibnizian Cosmological Argument», p. 28; y también R. C. Koons, *Realism Regained: An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 110.

119. Cf. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 84-87; B. Russell y F. C. Copleston, «A Debate on the Existence of God», en J. Hick (ed.), *The Existence of God* (New York: Macmillan, 1964), pp. 168-178.

120. Cf. M. Della Rocca, «PSR», *Philosopher's Imprint* 10 (2010): pp. 1-13.

121. Esto, como es sabido, a veces se plantea por medio de la pregunta «¿Por qué hay algo en vez de nada?». De todos modos, éste es un modo potencialmente confuso de enmarcar la discusión, dado que algunos interpretan la pregunta como implicando que podría, al menos en teoría, no haber existido nada en absoluto. Y los argumentos de los capítulos anteriores, así como el de éste, implican que *no* es así. Lo que es puramente actual, lo que es absolutamente simple o no-compuesto, lo que fundamenta toda necesidad y posibilidad, lo que es la existencia misma subsistente, y lo que existe de modo absolutamente necesario no podría en absoluto no haber existido: en cuyo caso, si realmente hay algo que cumple tales descripciones, entonces no es verdad que podría no haber habido nada. Por tanto, el mejor modo de plantear la pregunta es: ¿por qué hay seres contingentes en absoluto?

122. Cf. G. W. Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas» (ensayo, 1697), en *Obras filosóficas y científicas*, vol. 2: *Metafísica* (Granada: Editorial Comares, 2010), pp. 277-285.

123. Digo «en sentido estricto» porque Tomás y otros escritores usan la expresión «ser necesario» de modo amplio, para referirse a algo que no tenga ninguna tendencia natural a corromperse. Así, los ángeles, como Dios, serían «necesarios» en este sentido, dado que son por naturaleza inmortales. Pero no serían, en opinión de Tomás, necesarios en sentido estricto, dado que –al ser mezcla de acto y potencia, estar compuestos de partes y tener una esencia distinta de su existencia– requieren una causa, a diferencia de Dios. Por tanto, para Tomás tienen su necesidad sólo de modo derivado o secundario. Léase la tercera vía tomista en la *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3 y mi discusión de la misma en *Aquinas* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), pp. 90-99.

124. En una explicación, el *explanandum* es aquello que necesita ser explicado y el *explanans* es aquello que lo explica. Por ejemplo, el hecho de que el suelo una mañana esté mojado puede ser un *explanandum*, respecto del cual el *explanans* podría ser que la noche anterior ha llovido.

125. Cf. P. Weigel, *Aquinas on Simplicity* (New York: PeterLang, 2008), pp. 127-130. Para una discusión más detallada de las diferencias entre la aproximación tomista al PRS y la de los racionalistas y otros filósofos no-tomistas, cf. E. Feser, *Scholastic Metaphysics*, pp. 137-142.

126. Cf. J. F. Ross, *Philosophical Theology* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 295-304; P. van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp. 202-204; y W. L. Rowe, «Cosmological Arguments», en P. L. Quinn y C. Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 331-337. Para una discusión crítica de esta objeción, cf. L. P. Gerson, «Two Criticisms of the Principle of Sufficient Reason», *International Journal of Philosophy of Religion* 21 (1987): pp. 129-142; A. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), cap. 6; y A. Pruss, «Leibnizian Cosmological Argument», pp. 50-58.

127. A. Pruss, «Leibnizian Cosmological Argument», p. 52.

128. Cf. Ibid., p. 58; y J. J. C. Smart y J. J. Haldane, *Atheism and Theism*, 2ª ed. (Oxford: Blackwell, 2003), pp. 125-126.

129. No sirve apelar a los números, los universales, las proposiciones, etc., como ejemplos de cosas necesariamente existentes que no son divinas. Pues, como he argumentado en el capítulo 3, tenemos motivos independientes de todo argumento acerca de la existencia de Dios para concluir que tales objetos abstractos no pueden existir aparte de las mentes que los retienen. Por tanto, si son necesarios –lo cual también está apoyado por razones independientes–, entonces su necesidad tiene que ser derivada, más que absoluta, consecuencia de la necesidad de la mente infinita que piensa en ellos.

130. Date cuenta de que ser auto-*explicativo* no implica ser auto-*causado*, porque la noción de explicación no es la misma que la de causa. Tener una causa implica tener alguna potencia que es actualizada, pero tener una explicación, no. Por tanto, mientras todas las causas son explicaciones con respecto a aquello que causan, no todas las explicaciones son causas.

6. LA NATURALEZA DE DIOS Y DE SU RELACIÓN CON EL MUNDO

Hemos examinado cinco argumentos a favor de la existencia de Dios que pueden resumirse brevemente como sigue. La prueba aristotélica empieza con el hecho de que hay potencialidades que son actualizadas y argumenta que esto no puede tener sentido a menos que afirmemos la existencia de algo que puede actualizar la existencia potencial de las cosas sin ser él mismo actualizado: un *actualizador puramente actual*. La prueba neoplatónica empieza con el hecho de que las cosas de nuestra experiencia están compuestas de partes y argumenta que no podrían existir si no tuvieran una *causa absolutamente simple o no-compuesta*. La prueba agustiniana empieza con el hecho de que hay objetos abstractos como los universales, las proposiciones, los números y los mundos posibles, y argumenta que tienen que existir como ideas en un *intelecto divino*. La prueba tomista empieza con la distinción real, en cada una de las cosas de nuestra experiencia, entre su esencia y su existencia, y argumenta que su causa última tiene que estar en algo que sea la *existencia misma subsistente*. La prueba racionalista empieza con el principio de razón suficiente y argumenta que la última explicación de las cosas sólo puede encontrarse en un *ser absolutamente necesario*.

Nuestra atención, hasta el momento, ha estado centrada en la *existencia* de Dios, aunque hemos avanzado algunas tesis acerca de su *naturaleza* y de su relación causal con el mundo. En el presente capítulo abordaremos estos dos últimos temas con más detalle. Esto nos va a exigir apelar a varios principios filosóficos generales, así que empezaremos por desarrollarlos. Acto seguido los utilizaremos para inferir, a partir de la naturaleza del mundo considerado como efecto, la naturaleza de Dios como su causa.

ALGUNOS PRINCIPIOS DE FONDO

El principio de causalidad proporcionada

En el capítulo 1 mencionamos el *principio de causalidad proporcionada* (PCP), que afirma que todo lo que está en un efecto tiene que estar en su causa, en la medida en que una causa no puede dar lo que no tiene. Examinemos ahora este principio con mayor cuidado. En primer lugar, recordemos que, de modo más preciso, el PCP sostiene que aquello que está en un efecto tiene que estar en su causa *total* de *algún* modo u otro, sea *formal*, *virtual* o *eminentemente*. Un simple ejemplo servirá para ilustrar la idea. Supongamos que te doy un billete de 20€: que lo tengas es el efecto. Un modo en el que podría hacerlo sería si tengo un billete de 20€ en mi cartera y te lo doy. Aquí, tengo la «forma» de *poseer un billete de 20€* y causo que tú también la

tengas. En este caso, lo que está en el efecto estaba en la causa «formalmente». Pero puede ser que no tenga un billete en el bolsillo, pero sí en el banco, y entonces puedo transferir el dinero de mi cuenta a la tuya para que lo retires de un cajero. En este caso, lo que está en el efecto estaba en la causa total –yo más mi cuenta bancaria– «virtualmente», en vez de formalmente. O puede ser que no tenga ni siquiera 20€ en mi cuenta, pero que de algún modo tenga acceso a la imprenta de la Reserva Federal con la posibilidad de imprimirte un billete directamente. En tal caso, lo que está en el efecto estaba en su causa total –yo, la imprenta, etcétera– «eminentemente», pues aunque no tenía un billete de 20€ en el bolsillo o en el banco, tenía algo aún más fundamental desde un punto de vista causal: a saber, el poder de *hacer* billetes de 20€.

El PCP se sigue claramente del *principio de causalidad* (PC) y del *principio de razón suficiente* (PRS), los cuales han sido defendidos ampliamente en los capítulos anteriores. Si hubiera algún aspecto del efecto que no viniera de su causa total, entonces esto implicaría una potencialidad que habría sido actualizada sin nada que la actualizase, lo cual violaría el PC. Además, sería un aspecto del efecto que carecería de explicación, lo cual violaría el PRS. Y, aún así, a veces se pretende que el PCP es fácil de refutar. John Cottingham cree que implica «una visión "anticuada" de la causalidad», en la medida en que da a entender que las propiedades son algo que se transmite de la causa al efecto, y sugiere que hay contraejemplos a esto[131]. Por ejemplo, «el helio tiene propiedades que no estaban presentes en el hidrógeno a partir del cual se formó por fusión», y «un pastel esponjoso [...] tiene muchas propiedades –por ejemplo, su esponjosidad– que sencillamente no estaban presentes en ninguno de los ingredientes materiales (los huevos, la harina, la mantequilla)»[132].

Pero hay varios problemas con esta objeción. En primer lugar, los ejemplos de Cottingham, por admisión propia, se ocupan sólo de los materiales de los que son hechos los efectos. Pero el PCP no se preocupa exclusivamente de los factores materiales involucrados en la producción de un efecto: lo que dice es que todo lo que hay en un efecto puede de algún modo ser encontrado en su causa *total*, no sólo en los factores materiales. Sería absurdo, entonces, modificar el PCP de una manera que sus defensores rechazarían (restringiéndolo a los factores materiales), atacar esa versión modificada y pretender a continuación que uno ha asestado un golpe contra el PCP de verdad. Esto sería un claro ejemplo de falacia de hombre de paja.

En segundo lugar, atribuir a los defensores del PCP una visión «anticuada» de la causalidad es también atacar una caricatura, y de hecho atribuirles una tesis que en ocasiones rechazan de modo explícito. Como escribe un autor tomista:

> No hay que interpretar [el PCP] en el sentido más restringido y literal de las palabras *dar* y *tener*, ¡a menos que queramos enfrentarnos con la obvia objeción de que no es en absoluto necesario que alguien tenga un ojo morado para dejárselo así a su vecino![133]

Y Tomás mismo escribió:

> No decimos que un cuerpo cálido calienta en el sentido de que numéricamente el mismo calor que está en él pasa al cuerpo calentado. Más bien, por el poder del calor que está en el cuerpo que calienta, un calor

numéricamente diferente es actualizado en el cuerpo calentado, uno que estaba previamente en él de modo potencial. Pues un agente natural no transmite su propia forma a otro sujeto, sino que reduce al sujeto pasivo de [ser potencial] a [ser actual][134].

La interpretación «anticuada» del PCP esencialmente presupone que el principio está diciendo que aquello que está en un efecto tiene que encontrarse en la causa total *formalmente*. Pero no es así, porque podría estar en ella de modo *virtual* o *eminente*.

Ahora, Cottingham está de acuerdo con que «la esponjosidad no surge *ex nihilo*; emerge de los complejos cambios químicos producidos por la mezcla y la cocción»[135], pero cree que esto no ayuda al PCP:

> Este hecho simplemente no apoya la conclusión de que la esponjosidad estaba de algún modo presente en los materiales a partir de los cuales emerge. (Puede que alguien esté tentado de decir que la esponjosidad tenía que estar «potencialmente» presente en los materiales, pero esto parecería defender el [PCP] al precio de hacerlo trivialmente verdadero).

Como indica el fragmento de Tomás que acabo de citar, el defensor del PCP *sí* diría que las características que acaban en el efecto estaban en él potencialmente. En el ejemplo que hemos dado antes, que la causa total tuviera virtual o eminentemente lo que estaba en el efecto implicaba la posesión de varias potencialidades: por ejemplo, la potencialidad de mi cuenta bancaria para sacar 20€ de ella y la potencia de la imprenta de la Reserva Federal de imprimir un billete nuevo. Pero esto difícilmente hace que la explicación de cómo obtienes 20€ de mí en estos casos sea sólo «trivialmente verdadera». Las explicaciones en términos de potencialidades puede que sean a menudo sólo *mínimamente* informativas, pero no por eso son triviales o *no*-informativas.

Que el PCP no es trivial es evidente por el hecho de que los naturalistas, que en general no tienen nada que ver con la metafísica tomista, algunas veces lo utilizan de modo implícito en sus propias argumentaciones. Por ejemplo, el filósofo materialista Paul Churchland argumenta que tanto el ser humano individual como la especie humana en su conjunto surgen de principios y procesos puramente materiales. El resultado final, concluye, tiene que ser, por tanto, puramente material[136]. Lo que esto asume, por supuesto, es que si la causa total es material, entonces también el efecto tiene que ser material. El dualista estaría de acuerdo con Churchland en esto, pero argumentaría que, dado que parte del efecto (el intelecto humano) no es material, tampoco la causa total ha podido ser puramente material. Es decir, ambos bandos están asumiendo implícitamente el PCP.

Esto nos conduce al tema de la evolución, que a veces se toma como contraejemplo al PCP[137]. La idea es que si las formas de vida simple dan lugar a otras más complejas, entonces hay algo en el efecto que no estaba en la causa. Pero, de hecho, no es así ni siquiera en la aproximación naturalista estándar a la evolución (por contraposición, digamos, a teorías teístas de la misma). En tal explicación, cada especie es en esencia sólo una variación del mismo material genético básico que ha existido por billones de años desde el momento en el que empezó la vida. Una nueva

variación emerge cuando hay una mutación en el material genético existente que da lugar a un rasgo ventajoso según las circunstancias del ambiente de una criatura. La mutación, a su vez, puede ser causada por un error de copia cometido durante el proceso de replicación del ADN o por algún factor externo como la radiación o la lesión química. Así, no es que una forma de vida simple sencillamente dé lugar a una más compleja, y punto. Más bien, el material genético existente, la mutación y las circunstancias ambientales trabajan juntas para generar una nueva variación biológica, cuando ninguno de estos factores por sí mismo sería suficiente para hacerlo. Por tanto, incluso en la explicación naturalista estándar, la evolución respeta el principio de que la causa *total* tiene que contener lo que está en su efecto *de algún modo*, sea formal, virtual o eminente. De hecho, como el físico Paul Davies ha señalado, negar que la información contenida en una nueva forma de vida se deriva de alguna combinación de factores preexistentes –en concreto, en parte del ambiente del organismo si no exclusivamente de su herencia genética– iría en contra de la segunda ley de la termodinámica, que nos dice que el orden, y por tanto el contenido informativo, tiende inevitablemente a decrecer en un sistema cerrado[138].

El PCP, pues, está bien fundamentado con independencia de la teología natural. Pero como hemos visto y veremos ahora en mayor detalle, resulta muy útil a la hora de inferir, a partir de cómo es la naturaleza del mundo, la naturaleza de su causa divina.

Agere sequitur esse

Tomás y otros filósofos escolásticos a menudo emplean el principio *agere sequitur esse* («el obrar sigue al ser», en latín). La idea básica es que lo que una cosa *hace* necesariamente refleja lo que *es*. Los ojos y las orejas funcionan de modo diferente porque están estructurados de modo diferente. Las plantas absorben nutrientes, crecen y se reproducen pero las piedras no hacen nada de esto porque las primeras son seres vivos y los segundos, inanimados. Etcétera. En ocasiones se entiende el principio *agere sequitur esse* como una aplicación, en el contexto de lo que los filósofos aristotélicos llaman causas *formales*, de la idea básica que el PCP expresa con respecto a las causas *eficientes*. Una causa eficiente es lo que hace que algo empiece a existir o cambie en algún aspecto. El PCP nos dice, de nuevo, que cualquier característica que haya en una cosa que cambia o empieza a existir tiene que haber estado de algún modo en el conjunto total de factores que la produjeron a ella o su cambio. En este sentido, el efecto *no puede ir más allá* de la causa. Una causa formal, por su parte, es la naturaleza de una cosa, aquello que la hace ser el tipo de cosa que es[139]. Por ejemplo, *ser un animal racional* es la naturaleza de un ser humano. Los atributos y actividades característicos de una cosa se siguen o fluyen de su naturaleza: como, por ejemplo, el uso del lenguaje fluye de nuestra naturaleza como animales racionales. El principio *agere sequitur esse* básicamente dice que estos atributos y actividades no pueden ir más allá de esta naturaleza, igual que el efecto *no puede ir*

más allá de su causa eficiente. Por tanto, una piedra no puede exhibir atributos y actividades como la nutrición, el crecimiento y la reproducción, porque éstas superan su naturaleza. Cualquier ser que pudiera hacer estas cosas sencillamente no *sería* una piedra.

El principio *agere sequitur esse*, como el PCP, se sigue del PRS. Si un efecto pudiera ir más allá de su causa eficiente total, entonces la parte del efecto que excediera la causa no tendría ninguna explicación y sería ininteligible. De modo similar, si las actividades de una cosa exceden su naturaleza –si, por ejemplo, una piedra pudiera absorber nutrientes o hablar–, entonces esta actividad carecería de explicación y sería ininteligible[140].

Más arriba he señalado que el PCP está implícito incluso en los argumentos de algunos filósofos naturalistas, que de por sí no sienten ninguna simpatía hacia la metafísica defendida por pensadores como Tomás de Aquino. Pues lo mismo se cumple con el principio *agere sequitur esse*. Tomás emplea este principio cuando argumenta que el alma humana puede pervivir tras la muerte del cuerpo[141]. Su razonamiento es como sigue. La actividad intelectual, que está entre las actividades del alma, es esencialmente inmaterial (sostiene Tomás, por motivos independientes). Pero que una cosa material lleve a cabo una actividad inmaterial violaría el principio *agere sequitur esse*. Por tanto, el alma humana tiene que ser algo inmaterial. Y dado que lo inmaterial, a diferencia de las cosas materiales, no tiene ninguna tendencia a corromperse, el alma no deja de existir al mismo tiempo que el cuerpo.

Por supuesto, el materialista discreparía con la tesis de que la actividad intelectual es inmaterial, pero esto no importa ahora mismo[142]. El punto es que incluso él estaría de acuerdo con que, *si* la actividad intelectual *fuera* inmaterial, *entonces* aquello que ejerce esta actividad tendría que serlo también. De hecho, el filósofo naturalista John Searle toma precisamente esta visión a la hora de criticar una teoría conocida como dualismo de propiedades. El dualismo de propiedades sostiene que las propiedades mentales son inmateriales, pero que, aún así, pertenecen a una cosa material: a saber, el cerebro. Tal teoría es en esencia un intento de reconocer los problemas de las teorías materialistas de la mente sin tener que aceptar la visión dualista de que la mente es una sustancia inmaterial. La crítica de Searle es que esta teoría es inestable. Si el defensor del dualismo de propiedades mantiene que una propiedad mental es algo que está «por encima» del cerebro, entonces el problema, para Searle, es que tal propiedad no puede ser una propiedad *del* cerebro, sino que tiene que ser «una cosa u objeto separado, algún tipo de ente que no sea una propiedad»[143]. Por el otro lado, si una propiedad mental es en realidad una propiedad *del* cerebro, entonces no puede ser algo que esté «por encima» del mismo. Otros críticos se han quejado de que es misterioso cómo algo puramente material como el cerebro podría dar lugar a propiedades inmateriales.

No hace falta decir que esta disputa excede con creces el tema de este libro, y no llamo la atención sobre ella con el propósito de zanjarla. El punto es simplemente

ilustrar el hecho de que, como con el PCP, también con el principio *agere sequitur esse*, lo que puede parecer a primera vista una reliquia de la tradición escolástica que los filósofos contemporáneos seculares rechazarían es en verdad algo con lo que muchos de estos filósofos están al menos implícitamente comprometidos. En cualquier caso, como con el PCP, el PC y el PRS, el principio *agere sequitur esse* está, con independencia de lo que piensen muchos filósofos contemporáneos, bien fundamentado y disponible para ser utilizado dentro de la teología natural.

La analogía del ser

En el capítulo 2 hablamos brevemente del uso *analógico* de los términos, en contraposición a los usos *unívoco* y *equívoco*. Cuando digo «Fido es un perro» y «Rover es un perro», estoy utilizando el término «perro» en el mismo sentido, es decir, de modo unívoco. Cuando digo «La vela del barco se hinchó» y «Se prendió fuego por culpa de una vela encendida», estoy utilizando el término «vela» en sentidos completamente diferentes e inconexos, es decir, de modo equívoco. El uso *analógico* de los términos es algo así como un uso intermedio. Cuando digo «El vino aún está bueno» y «Jorge es un hombre bueno», no estoy usando el término «bueno» exactamente en el mismo sentido, dado que la bondad del vino es de tipo muy diferente de la bondad de un hombre, pero ambos usos no son completamente diferentes o inconexos. La bondad de uno es *análoga* a la del otro, incluso si no son del todo lo mismo.

Cuando hablamos del ser o la realidad de diferentes clases de cosas, estamos usando una vez más los términos de modo análogo. Por ejemplo, piensa en una sustancia y sus atributos, como una piedra, por un lado, y su color o forma, por el otro. Tanto la piedra como su color y su forma son reales, pero la realidad de lo último no es la misma que la de lo primero. El color, la forma y otros atributos existen sólo *en* la piedra que los posee, mientras que la piedra misma no existe en el mismo sentido, esto es, en otra cosa. Los atributos *modifican* y *dependen de* las sustancias de un modo que éstas no modifican ni dependen de otra cosa. Pero no por eso son la realidad de la sustancia y la de sus atributos dos cosas totalmente inconexas. No es que las sustancias sean reales y los atributos *i*rreales (de modo similar a como aquello que es una «vela» de barco *no* es una vela de las que se encienden). Al contrario, ambas tienen ser o realidad en un sentido análogo, en vez de unívoco o equívoco.

De todos modos, las cosas son más complejas que lo que este resumen puede dar a entender. La primera complejidad a destacar es la distinción entre dos tipos principales de analogía: la *analogía de atribución* y la *analogía de proporcionalidad*. Una ilustración de manual de la primera implicaría frases como «Jorge es sano», «Ésta es una comida sana» y «La complexión de Jorge es sana». Jorge sería, en este caso, lo que se llama el «analogado principal», mientras que su complexión y la comida serían «analogados secundarios». Lo que hace que esta analogía sea de atribución es que la salud existe intrínsecamente sólo en Jorge y se atribuye a los analogados secundarios

meramente por su relación con el principal: en el caso de la comida, porque es la causa de la salud para los seres vivos como Jorge; y en el caso de su complexión, porque es causada por la salud y es un signo suyo.

La analogía de proporcionalidad puede dividirse, a su vez, en otras dos clases: de *propia proporcionalidad* y de *impropia* o *metafórica proporcionalidad*. Un ejemplo de analogía de propia proporcionalidad podría ser la predicación de vida a las plantas, los animales, los seres humanos y los ángeles. Lo que hace que la analogía sea aquí de propia proporcionalidad es, primero, que la vida existe *intrínsecamente* en cada uno de los analogados (por contraste con la analogía de atribución) y, segundo, que existe en cada uno de ellos *formalmente*: es decir, cada uno tiene la *forma* o *naturaleza* de estar vivo. Esto último la distingue de la analogía de impropia o metafórica proporcionalidad, como cuando decimos (del animal que vemos en el zoo) «Eso es un león» y (de cierta persona) «Jorge es un león». En tal caso, lo que estamos predicando de cada analogado existe intrínsecamente en ambos (por lo que no es una analogía de atribución), pero formalmente sólo en el animal del zoo, y de modo meramente *figurado* en Jorge. Pues hay algo intrínseco en Jorge (su valentía, digamos) que nos lleva a llamarlo un león, pero no es, por supuesto, la forma o naturaleza de ser un león la que está en él literalmente. Por contraste, la forma o naturaleza de estar vivo sí está literalmente en las plantas, los animales, los seres humanos y los ángeles, a pesar de sus diferencias. (Recordemos que, aunque la metáfora es un tipo de analogía –a saber, la analogía de impropia o metafórica proporcionalidad–, no toda analogía es metafórica).

La analogía de propia (es decir, *no*-metafórica) proporcionalidad es crucial para entender nociones metafísicas como el concepto de ser o realidad. Pues «ser» hay que entenderlo como un término que se aplica a sustancias, a atributos, a cosas cuya esencia y existencia son distintas, a aquello cuya esencia simplemente es existir, etcétera, por una analogía de propia proporcionalidad. Ahora, esta analogía difiere del uso unívoco de los términos en que el concepto expresado no se aplica *exactamente* del mismo modo en cada analogado, aunque no por eso tengamos la expresión, en cada aplicación del término, de conceptos completamente *diferentes* (como con el uso equívoco). Más bien, el concepto se aplica a todos los analogados de un modo *indistinto e indeterminado* sobre la base de cierto parecido o semejanza real que tienen entre sí.

Por supuesto, un término unívoco se puede aplicar a cosas muy distintas, pero hay una diferencia crucial en el caso de un término análogo como «ser». Un término unívoco como «animal» se aplica a cosas tan diversas como peces, pájaros, reptiles y demás, porque todas son *especies* de animal. «Animal» se predica de todos ellos exactamente del mismo modo, para nombrar un *género* bajo el cual caen, y lo que los distingue entre sí es capturado por su respectiva *diferencia específica*. (Recordemos que hemos hablado de estos términos lógicos en el capítulo 4). Pero «ser» *no* nombra ningún género, así que las sustancias, los atributos y demás no tienen que entenderse

como diferentes *especies* de ser. Los seres humanos caen bajo el género animal y tienen la diferencia específica de la racionalidad. El oro cae bajo el género metal y tiene la diferencia específica del número atómico 79, etcétera. Podemos aprehender la *racionalidad* sin aprehender la *animalidad*, y el *tener el número atómico* 79 sin el *ser un metal*. En este sentido cada una de estas diferencias específicas es *extrínseca* al género bajo el cual cae la cosa que especifican. Por contraste, *no podemos* aprehender lo que es ser una sustancia o un atributo sin aprehenderlos como poseyendo ser. En este sentido *no* son extrínsecos al ser. No hay nada que *pueda* servir como diferencia específica para aislar algo como una especie dentro del ser, considerado como un supuesto género, porque la única cosa extrínseca al ser es el no-ser o la nada, que no puede diferenciar nada, precisamente *porque* no es nada.

Por tanto, aunque el *ser*, en su relación con la sustancia, el atributo y demás, se asemeja superficialmente a la relación entre el género y las especies, ésa no es en verdad la manera en que están relacionadoss, con lo que «ser» no puede predicarse de las cosas de modo unívoco. Pero, de nuevo, tampoco se predica de ellas equívocamente. Se predica, en cambio, sobre la base de una «semejanza proporcional» entre ellas. Esta idea de semejanza proporcional puede ilustraste con el uso analógico de un término como «ver», cuando decimos «Veo el árbol que tengo enfrente» y «Veo que el teorema de Pitágoras es verdad». Es obvio que no se trata de un uso unívoco, dado que la manera en la que uno ve con el intelecto es radicalmente diferente de cómo uno ve con los ojos. Pero tampoco son sentidos completamente inconexos, como en el caso de términos equívocos, pues los ojos son al árbol lo que el intelecto al teorema de Pitágoras. Es la *semejanza de las relaciones* entre los ojos y el árbol, por un lado, y el intelecto y el teorema, por el otro, lo que fundamenta la predicación del mismo concepto «ver», aplicado de modo indistinto o indeterminado, a cada uno de ellos. Y cuando conceptualizamos de modo más fino y determinado el «ver» que se da en la visión del árbol (que implica que la luz reflejada por un objeto material golpea los ojos) y el «ver» involucrado en la visión del teorema (que implica comprender las relaciones lógicas entre conceptos), no las concebimos como especies de un mismo género, a diferencia de las cosas que describimos unívocamente.

El «ser» y otros términos relacionados los predicamos de cosas diferentes justo de esta manera. La existencia de un hombre es a su esencia como la existencia del ángel es a *su* esencia, o la existencia de Dios a *su* esencia. La existencia de cada uno de ellos se relaciona con su esencia de maneras diferentes: en el caso de Dios, su existencia es *idéntica* a su esencia; en el caso de un ángel, su existencia actualiza una esencia potencial con la cual *no* es idéntica, donde lo que es actualizado es la esencia de algo esencialmente inmaterial; en el caso de un hombre, su existencia actualiza la esencia potencial de algo con (según argumentarían pensadores como Tomás) operaciones *tanto* materiales *como* inmateriales; etcétera. Dado que estas relaciones no son absolutamente idénticas, la predicación no es unívoca, pero como hay no obstante

una *semejanza* entre ellas, la predicación tampoco es equívoca. Son predicacioens de un tipo intermedio entre las equívocas y las unívocas: en concreto, predicaciones de analogía de propia proporcionalidad[144].

Que «ser» ha de entenderse de modo analógico es claro dada la distinción entre potencia y acto, que (como vimos en el capítulo 1) es consecuencia de la realidad del cambio. Pues el *ser potencial* no es lo mismo que el *ser actual*, pero precisamente porque tampoco es nada, sigue siendo en verdad un tipo de *ser*. Podemos presentar el razonamiento de modo más explícito como sigue:

1. El acto es real: esto es, tiene ser.
2. La potencia es real: esto es, tiene ser.
3. La potencia es realmente distinta del acto.
4. Si la potencia tuviera ser en el mismo sentido unívoco en que lo tiene el acto, entonces no sería realmente distinta del acto.
5. Si la potencia tuviera ser sólo de modo equívoco, entonces no tendría ser en absoluto.
6. El único sentido que queda es el analógico.
7. Por tanto, la potencia tiene ser en un sentido que es análogo a como lo tiene el acto.

Ahora, negar la premisa 2 de este argumento sería implícitamente estar negando la realidad del cambio: algo que, como vimos en el capítulo 1, hizo el filósofo presocrático Parménides. Pero también vimos que la realidad del cambio no puede negarse *coherentemente*. Por tanto, tampoco cabe negar coherentemente la premisa 2.

Tampoco puede negarse la premisa 1. Otro filósofo presocrático, Heráclito, optó (al menos según la interpretación tradicional) por la tesis opuesta a la de Parménides, según la cual el cambio y *sólo* el cambio es real: lo que implica que no hay estabilidad o persistencia ni siquiera de tipo provisional, nada que corresponda al acto, en cuyo caso la premisa 1 es falsa. Pero las consecuencias de esta posición son tan incoherentes como las de Parménides. Pues, de entrada, si no hay estabilidad de *ningún* tipo, ¿cómo podría el heraclíteo razonar por los pasos de su propia argumento como para llegar a convencerse de él? Pues no habría, en la visión heraclítea, ningún yo persistente, de modo que la persona que llegase a la conclusión no sería la misma que la que consideraba las premisas. Ni habría nada como «el» argumento a favor de su conclusión: algún patrón único y estable de razonamiento que el heraclíteo podría ensayar en sus intentos de convencer a sus críticos, o incluso repetirse a sí mismo en futuras ocasiones.

Tampoco puede hacerse sentido del cambio como no sea *hacia* algún resultado, incluso si es sólo provisional. Cuando un cubito de hielo se derrite sobre la acera, esto no es meramente un alejarse de la solidez y de tener una forma cuadrada: es un moverse en la dirección de la fluidez y la planicie, y por tanto en la dirección de

nuevas *actualidades*. Aún más, una cosa cambia justo como lo hace sólo porque es *actualmente* algo de un cierto tipo. Por ejemplo, es porque el cubito de hielo está hecho *actualmente* de agua –más que de madera o de vidrio, digamos– que se derrite al sol en un día caluroso. Por tanto, la premisa 1 no puede tampoco negarse de modo coherente.

Tampoco cabe negar la premisa 3, o eso argumentarían los filósofos tomistas. Pues, de entrada, como dije en el capítulo 4, la distinción entre la esencia de una cosa y su existencia es una distinción real, y esencia y existencia están relacionadas entre sí como la potencia y el acto. Por tanto, tenemos al menos una instancia en la cual la potencia es realmente distinta del acto. Además, si dijéramos que no se trata de una distinción real, sino sólo de una distinción entre modos de pensar o hablar acerca de lo que es, en verdad, la misma cosa, entonces implícitamente estaríamos diciendo o bien que sólo el acto es real y la potencia no, o bien que sólo la potencia es real y el acto no. Es decir, estaríamos implícitamente negando o bien la premisa 1 o bien la premisa 2: lo cual, como acabamos de ver, *no* puede ser hecho de modo coherente. Por tanto, tampoco podemos negar la premisa 3.

Ahora, la premisa 4 también es claramente verdadera si reflexionamos sobre ella. Pues si la potencia y el acto tuvieran ser o realidad en *exactamente el mismo* sentido, ¿qué podría significar esto si no que la potencia es en el fondo un tipo de acto, o que el acto es en el fondo un tipo de potencia? También la premisa 5 es clara. ¿Qué significaría tener «ser» en un sentido *totalmente inconexo* con el usual, a menos que signifique sencillamente que es algo completamente irreal? Por último, también la premisa 6 es claramente cierta, en la medida en que el uso unívoco, el equívoco y el análogo, como término medio entre los anteriores, agotan las posibilidades del uso literal de los términos.

Así obtenemos nuestra conclusión, con lo cual la distinción entre acto y potencia nos da motivos para afirmar que hay un uso analógico de los términos además del unívoco y el equívoco: motivos independientes de los argumentos a favor de la existencia de Dios (dado que uno podría aceptar la doctrina del acto y la potencia tanto si luego la utiliza o no al modo de la prueba aristotélica del capítulo 1). También nos da motivos para afirmar que «ser», en concreto, es un término que tiene que entenderse de modo análogo. No puede exagerarse la importancia de estos resultados para la teología natural. Pues, como hemos visto, las pruebas acerca de la existencia de Dios nos llevan a afirmar que existe algo *radicalmente* distinto de los seres o realidades que experimentamos o podríamos llegar a experimentar: algo puramente actual, absolutamente simple o no-compuesto, inmaterial, inmutable, eterno, etcétera. Es difícil ver, entonces, cómo el lenguaje que utilizamos para describir las cosas de nuestra experiencia –que son mezcla de potencia y acto, están compuestas de partes, son materiales, mutables y temporales– podría ser aplicado a Dios de modo *unívoco*. Por ejemplo, si ser un ente del tipo que experimentamos es

ser algo material y mutable, entonces Dios no puede tener ser o realidad en *ese* sentido.

Si tuviéramos que limitarnos al lenguaje unívoco, parece que lo máximo que podríamos decir es lo que Dios *no* es –que *no* es potencial de ningún modo, *ni* material, etcétera–, dejándonos con una teología puramente negativa o apofática (como se la llama tradicionalmente). Pero, entonces, ¿cómo podemos decir que Dios *existe*, lo cual es una proposición afirmativa, en vez de negativa? ¿Cómo podríamos decir que *causa* las cosas o que *explica* por qué hay un mundo en absoluto, que son también tesis afirmativas y no negativas? Aunque la teología negativa es parte de la aproximación a la naturaleza de Dios (porque atributos como la inmaterialidad o la inmutabilidad obviamente nos dicen lo que Dios no es), no lo puede ser *todo*, o eso socavaría los mismos argumentos que nos llevan a afirmar en primer lugar que Dios existe.

El lenguaje *equívoco* tampoco nos provee de una alternativa. Supongamos que decimos que Dios existe y es la causa del mundo, tiene poder, etcétera, pero que estos términos tienen un sentido *completamente diferente* del que habitualmente asociamos a los términos «existencia», «causa», «poder» y demás: tan diferentes como el sentido de la palabra «vela» tiene en la navegación y el que tiene referido a lo que alumbra la habitación. Naturalmente, esto despertaría la pregunta de exactamente qué sentido *tienen* estos términos si no es el usual, y no hay respuesta disponible. Por ejemplo, nadie ha explicado nunca exactamente qué significa decir que Dios tiene poder si su «poder» no tiene *nada en absoluto* que ver con el poder en sentido habitual. Pero supongamos que a alguien se le ocurriera una respuesta y dijera «Dios tiene 'poder' en el sentido de que _____». Si el espacio en blanco es llenado con un término unívoco, entonces reaparece el problema que teníamos con predicar unívocamente de Dios y de las cosas de nuestra experiencia, mientras que si es llenado con un término equívoco, entonces no hemos resuelto el problema de explicar el significado novedoso de los términos equívocos que aplicamos a Dios, sino que lo hemos exacerbado.

Por tanto, confinarnos a términos unívocos y equívocos haría imposible asignar ningún contenido positivo a lo que decimos acerca de Dios. Eso nos condenaría al agnosticismo, o incluso al ateísmo, si ni siquiera podemos explicar qué queremos decir con que Dios existe. En efecto, no estaría siquiera claro que estuviéramos diciendo algo con significado. Pero las pruebas a favor de la existencia de Dios que hemos considerado parecen perfectamente inteligibles y nos dan conocimiento positivo acerca de la existencia y naturaleza de Dios. La manera de superar este punto muerto, pues, es reconocer que hay un *tercer* uso del lenguaje, uno *analógico*, apoyado por motivos independientes del problema del lenguaje teológico pero preparado y disponible para resolverlo. Podemos, entonces, plantear tesis literales y positivas acerca de Dios y de su naturaleza por medio de la *analogía de atribución* y la *analogía de propia proporcionalidad*.

Vale la pena volver a enfatizar una idea del capítulo 2, a saber, que esta situación no es exclusiva de la teología. La física moderna también nos exige llevar el lenguaje mucho más allá de su aplicación ordinaria, con el objetivo de describir las extrañas entidades que postula. El sentido común entiende las partículas como entes discretos y localizados, y las ondas, como extendidas y no-localizadas, y aún así la física nos cuenta que hay cosas que exhiben propiedades tanto de ondas como de partículas. El sentido común piensa en la curvatura como una propiedad de los objetos materiales que ocupan un espacio, pero la relatividad nos dice que el espacio *mismo* es curvo. Es difícil ver cómo este tipo de expresiones podrían tener sentido si no las entendiéramos analógicamente. Por tanto, cuando hablemos de niveles de realidad aún más fundamentales que los descritos por la física, que es precisamente lo que estamos haciendo al intentar describir la causa de que haya un mundo material en absoluto, lo más esperable será que tengamos que apoyarnos en el lenguaje analógico.

LOS ATRIBUTOS DIVINOS

Unidad

Sentadas estas bases –el principio de causalidad proporcionada, *agere sequitur esse* y la analogía del ser–, volvamos nuestra atención hacia la pregunta sobre qué podemos deducir acerca de la naturaleza del Dios cuya existencia hemos defendido en los primeros cinco capítulos de este libro. ¿Cuáles son los *atributos* de Dios? ¿Qué podemos saber sobre él, más allá de que es la causa del mundo? Empecemos con la *unidad* divina: el hecho de que sólo hay, y por principio sólo puede haber, un Dios.

Recuerda que en el capítulo 1 argumentamos que las cosas de nuestra experiencia, que son mezcla de acto y potencia, no podrían existir ni siquiera por un instante separadas de la causa que es *pura actualidad*. Sólo algo cuya existencia sea siempre actual, y por ende no necesite y no pueda ser actualizado por otra cosa, podría terminar lo que de otro modo sería un regreso explicativo vicioso. Ahora, un crítico podría preguntarse si no hay al menos un *sentido* en el que incluso una causa que terminara dicho regreso podría tener algo de potencialidad. Pues supón que aceptamos que su *existencia* no implica ninguna actualización de potencialidades. ¿No podríamos decir que sí lo implica su *actividad*? ¿No podríamos decir que, aunque no tiene *ninguna* potencialidad con respecto a su existencia, *sí* la tiene con respecto a su actividad (como la de actualizar la existencia de otras cosas)?

Hay varios problemas con esta sugerencia. El primero puede que sea obvio, ahora que ya hemos visto el principio *agere sequitur esse*, de acuerdo con el cual lo que una cosa *hace* refleja lo que *es*. Si la primera causa de las cosas *existe* de modo puramente actual, ¿cómo podría *actuar* de un modo que fuera menos que puramente actual? Si su existencia no supone potencialidad, ¿cómo podría hacerlo su actividad? Al fin y al cabo, la existencia de una cosa es lo más fundamental de ella desde un punto de vista metafísico, todo lo demás se sigue de ahí. En este caso, estamos hablando de algo

cuya misma existencia es puramente actual, sin mezcla de potencia. Por tanto, ¿de qué parte de su naturaleza se supone que derivan las potencialidades para el actuar que el crítico sugiere que tiene y que son, metafísicamente, menos fundamentales?

Otro problema es que decir que Dios tiene potencia con respecto a su actividad, aunque no con respecto a su existencia, implica que Dios tiene *partes*: una parte puramente actual, y una parte que es una potencia. Ahora, como vimos en el capítulo 2, todo lo que tiene partes requiere una causa. La razón es que el todo formado por las partes es meramente potencial hasta que algún principio que combine las partes lo actualiza. Este principio no puede ser algo intrínseco a la cosa, pues en tal caso ésta sería su propia causa, lo cual es incoherente. Por tanto, tiene que ser algo extrínseco. Esto es cierto incluso si la cosa en cuestión ha existido siempre, dado que seguiríamos necesitando una explicación de por qué las partes están combinadas sin importar el tiempo que lo hayan estado. Incluso si tal cosa no tuviera ninguna causa *temporalmente* anterior, aún así necesitaría una causa *ontológicamente* anterior. Pero decir que la primera causa de las cosas tiene una causa también es incoherente, dado que, en tal caso, simplemente *no* sería la *primera* causa, y por tanto no sería lo que termina el regreso de una serie jerárquica de causas de la existencia de las cosas. También por este motivo, pues, no tiene sentido sugerir que Dios como primera causa tiene potencialidades con respecto a su actividad.

De nuevo, Dios es puramente actual, sin mezcla de potencia. Y esto implica su unidad, porque no puede haber, por principio, más de una cosa que sea puramente actual. La razón es que para que haya más de una cosa de un cierto tipo, tiene que haber alguna distinción entre la cosa y la especie de la cual es miembro, o (si la cosa en cuestión es una especie) entre la especie y el género al cual pertenece. Y no puede haber tal distinción sin que haya también distinción entre las potencialidades de una cosa y sus actualidades.

Considera la especie *ser humano*, la esencia de la cual es ser un *animal racional*[145]. Es decir, ser humano es ser miembro de esa especie que cae bajo el género *animal* y que es distinguida de otras especies del mismo género por su diferencia específica *racionalidad*. Ahora, la animalidad y la racionalidad son *partes* metafísicas distintas de la esencia de esta especie. Ser racional es un modo de ser animal, pero obviamente no el único, dado que la mayoría de animales son no-racionales. Por tanto, la racionalidad tiene que ser añadida a la animalidad para formar la especie ser humano. Ser un miembro individual de esta especie implica tener aún otra parte metafísica: a saber, la materia que constituye el cuerpo del *ser humano* individual y que lo diferencia de otros seres humanos individuales[146].

Pero tener cualquiera de estas partes supone tener potencialidad. Por ejemplo, la materia que forma un cuerpo es potencialmente un ser humano, pero también muchas otras cosas, de modo que su potencia para ser un ser humano tiene que ser actualizada para que exista un miembro de esa especie. Ser del género *animal* es por sí mismo ser potencialmente o un animal racional o un animal no-racional, de modo

que la primera potencia tiene que ser actualizada para que exista un miembro de la especie *ser humano*. Y algo similar puede decirse para cada miembro individual de cualquier especie, y para cualquier especie particular dentro de un género. Todas van a suponer una mezcla de potencia y acto. En efecto, como vimos en el capítulo 2, todo lo que tenga partes va a ser una mezcla de actualidad y potencialidad, dado que las partes como tales sólo componen el todo de modo potencial hasta que esta potencia en concreto es actualizada[147]. (Y, como hemos visto, esto se cumple incluso si no hay ningún primer punto *temporal* en el cual esta actualización haya tenido comienzo).

Por tanto, para que haya más de una cosa de un tipo, es preciso que la cosa en cuestión tenga partes metafísicas como el género y la diferencia específica, o la materia junto con la esencia que instancia, y todo esto, a su vez, supone pontencialidad. Pero Dios, siendo puramente actual, carece de potencia. Por tanto, no puede tener partes de este tipo y, por tanto, no pertenece a ninguna clase de cosas de la cual podría haber más de una instancia. En consecuencia, es *único*, de modo que el teísmo al que estos argumentos conducen es un *mono*teísmo.

También he indicado ya en los capítulos anteriores por qué tales argumentos llegan al *mismo* único Dios. Como vimos en el capítulo 2 y como acabo de reiterar, todo lo que sea compuesto o esté formado por partes es una mezcla de potencia y acto. Por tanto, lo que es puramente actual tiene que ser simple o no-compuesto. Y la inferencia funciona también en la otra dirección: lo que es absolutamente simple o no-compuesto, aunque es actual –si no tuviera *ninguna* actualidad, no existiría–, no puede ser potencial de ningún modo, porque entonces tendría una parte actual y una parte que sería una potencialidad, y por tanto *no* sería simple o no-compuesta. Así, algo es puramente actual si y sólo si es absolutamente simple. Se sigue que el actualizador puramente actual del capítulo 1 y el Uno del capítulo 2 son el mismo Dios.

También argumentamos en el capítulo 4 que, para cualquier cosa cuya esencia sea distinta de su existencia, esencia y existencia se relacionan como la potencia y el acto. Por tanto, algo que sea puramente actual no puede tener una esencia distinta de su existencia, sino que tiene que ser existencia misma subsistente. Aquí la inferencia también funciona en el sentido contrario: aquello que sea existencia misma subsistente tiene que existir de modo puramente actual. Pues si su existencia dependiera de la actualización de alguna potencialidad, tendría la existencia de modo derivado, y por ende no sería existencia misma subsistente. Se sigue que el actualizador puramente actual del capítulo 1 y la primera causa de la existencia de las cosas del capítulo 4 son, de nuevo, el mismo único Dios.

Como es obvio, dado que acabamos de argumentar que lo puramente actual tiene que ser también absolutamente simple, se sigue que la primera causa del capítulo 4 y el Uno del capítulo 2 también son el mismo Dios. Pero cabe decir más acerca de por qué es así. Lo absolutamente simple o no-compuesto no puede tener una esencia

distinta de su acto de existir, porque entonces tendría partes metafísicas y no sería, después de todo, realmente simple. Por tanto, sólo puede existir como aquello que es la misma existencia subsistente. Piensa también que algo que sea existencia subsistente no sólo no puede tener una esencia distinta de su existencia, sino tampoco partes de ningún tipo. Pues si las tuviera, sería una mezcla de potencia y acto (dado que las partes, como hemos visto, implican siempre potencialidad) y por tanto no sería puramente actual. Pero acabamos de ver que tiene que serlo y, por tanto, no puede tener partes, sino que tiene que ser absolutamente simple. De nuevo, los argumentos de los capítulos 2 y 4 conducen al mismo Dios desde puntos de vista diferentes.

Por último, piensa que lo que es puramente actual, simple o no-compuesto, o la existencia misma subsistente tiene que existir de modo absolutamente necesario. Pues si no fuera necesario, sino contingente, entonces eso implicaría que tiene alguna potencialidad que debe ser actualizada para que exista. Y en tal caso, no sería puramente actual. Si no fuera necesario, sino contingente, entonces tendría partes –como mínimo, una esencia distinta de su existencia– que tendrían que ser combinadas para que exista, y en tal caso no sería simple o no-compuesta, ni tampoco la existencia misma subsistente, dado que su esencia sería distinta de su existencia.

De nuevo, la inferencia funciona también en la otra dirección. Es decir, algo que existe de modo absolutamente necesario tiene que ser puramente actual, simple o no-compuesto y la existencia misma subsistente. Si tuviera potencialidad, su existencia dependería de su actualización, en cuyo caso sería contingente y no necesario. Si tuviera partes de cualquier tipo, su existencia dependería de su combinación, y también si tuviera, en concreto, una esencia distinta de su existencia. Y en tal caso sería, de nuevo, contingente en vez de necesario.

Por tanto, algo puede ser puramente actual, simple o no-compuesto, o la existencia subsistente misma si y sólo si existe de modo absolutamente necesario. Se sigue que la causa absolutamente necesaria del capítulo 5 y el intelecto necesariamente existente del capítulo 3 son idénticos con el actualizador puramente actual del capítulo 1, el Uno del capítulo 2 y la causa de la existencia de las cosas del capítulo 4. Las cinco pruebas que hemos examinado no conducen a distintas deidades, sino que son, más bien, distintos caminos hacia el mismo único Dios.

Simplicidad

No puede enfatizarse lo suficiente que la unidad de Dios es inseparable de su simplicidad: si hubiera en Dios una distinción entre género y diferencia específica o entre su esencia y su existencia, entonces en principio podría haber más de un Dios. El estatuto de Dios como Causa Primera también es inseparable de su simplicidad: si hubiera en Dios una distinción entre acto y potencia o entre su esencia y su existencia, o entre cualesquiera otras partes, entonces tendría que tener una causa,

como todo lo demás. Por tanto, negar que Dios es simple o no-compuesto es implícitamente negar su *unicidad* y *ultimidad*. En la medida en que tal negación hace de Dios una mera instancia de un género, lo reduce a ser un miembro de un panteón de dioses, incluso si pensamos en él como el único miembro. (Al fin y al cabo, la naturaleza de Zeus o de Odín no cambiaría incluso si se convirtieran en los únicos habitantes del Olimpo o de Asgard, respectivamente). En la medida en que tal negación hace de Dios otra cosa más que necesita ser causada, lo reduce al nivel de la criatura, incluso si lo entendemos como la única criatura que resulta que carece de causa. (Por añadidura, conceder que puede existir una cosa compuesta que no tenga causa socavaría los argumentos que nos han llevado hasta Dios). Nada de esto cambiaría aunque insistiéramos en que Dios es inmaterial e incorpóreo (a diferencia de Zeus, Odín y las criaturas que nos son familiares), porque habríamos reducido a Dios a lo que, en esencia, no es más que un tipo de súper-ángel. Adorarlo sería, entonces, una especie de idolatría. De hecho, negar que hay realmente algo simple o no-compuesto implicaría el ateísmo, pues sería implícitamente negar que haya algo con el carácter último definitorio de Dios.

Por motivos como éstos, la tradición occidental principal dentro de la teología filosófica –sea en el pensamiento de paganos como Aristóteles y Plotino, judíos como Maimónides, musulmanes como Avicena y Averroes, o cristianos como Atanasio, Agustín, Anselmo y Tomás– ha insistido siempre en la simplicidad divina como un elemento innegociable de cualquier concepción sólida de Dios. Igualmente, la Iglesia Católica enseña este atributo como un componente clave de la ortodoxia básica, declarándolo doctrina vinculante en el Concilio Lateranense IV (1215) y en el Concilio Vaticano I (1869-1870). También la encontramos afirmada en pensadores protestantes como Lutero y Calvino. De acuerdo con esto, la doctrina de la simplicidad divina ha llegado a ser vista como el núcleo de lo que se conoce como *teísmo clásico*.

Aún así, en las últimas décadas ha habido cierta resistencia contra esta doctrina por parte de (quién lo iba a decir) ciertos teólogos y filósofos teístas. Estos autores han sido caracterizados como «neo-teístas» o «teístas personalistas», para distinguirlos de la tradición clásica contra la que están reaccionando. La visión se llama «teísmo *personalista*» porque esencialmente consiste en tratar a Dios como el único miembro de una especie del género *persona*, junto con otras especies de personas como los seres humanos y los ángeles, diferenciándose de éstos en su carencia de limitaciones en poder, conocimiento, bondad, etcétera[148]. (Hay que señalar que lo que distingue el neo-teísmo o teísmo personalista del teísmo clásico *no* es que vea a Dios como personal por contraposición a impersonal. Dado que muchos teístas clásicos atribuyen a Dios intelecto y voluntad, también ellos lo entienden como un ser personal. Más bien, lo que distingue ambas corrientes es que el personalista entiende que el hecho de que Dios sea personal implica que cae bajo un *género*, y que en ésta y otras maneras no es simple o no-compuesto[149]).

Alvin Plantinga es un prominente neo-teísta o teísta personalista crítico de la doctrina de la simplicidad divina[150]. Comentando la defensa que Tomás de Aquino hace de ella, Plantinga dice que dicha doctrina sostiene que «Dios es idéntico con cada una de sus propiedades», lo cual implica que «cada propiedad es idéntica con todas las demás, así que Dios sólo tiene una propiedad»[151]. Pero esto, se queja Plantinga, «parece claramente incompatible con el hecho obvio de que Dios tiene diversas propiedades [...] [tales como] el poder y la misericordia», y además implica, de modo absurdo, que «Dios [...] es una propiedad» y, por ende, «un mero objeto abstracto»[152].

Pero Plantinga malinterpreta gravemente esta doctrina, porque la lee a la luz de una metafísica propia que Tomás y otros defensores de la simplicidad divina verían como completamente equivocada. En primer lugar, Plantinga utiliza el término «propiedad» en un sentido extremadamente amplio, refiriéndose a casi todo lo que podamos predicar de una cosa. Decimos que Sócrates era hombre, que era sabio, que caminaba descalzo, que estaba casado con Jantipa, que fue el maestro de Platón, etcétera. Para Plantinga, *ser humano, ser sabio, estar descalzo, estar casado con Jantipa* y *ser el maestro de Platón* son todo «propiedades» de Sócrates. De hecho, *ser Sócrates* es una «propiedad» de Sócrates, y «entre las propiedades de una cosa está su naturaleza o esencia»[153]. Segundo, Plantinga habla de estas «propiedades» como si existieran en un «tercer reino» platónico de objetos abstractos, como las Ideas, que, para Platón, eran ejemplificadas por los objetos individuales, los cuales participaban de ellas. Tercero, Plantinga interpreta la predicación de propiedades de Dios y de las criaturas de modo unívoco. Cuando decimos que Sócrates es sabio y que Dios es sabio, «sabio» tiene que ser entendido, según Plantinga, en el mismo sentido en cada caso.

Ahora, dados estos presupuestos, no es ninguna sorpresa que la doctrina de la simplicidad divina le parezca altamente problemática. En nosotros, el poder y el conocimiento (por ejemplo) son cosas distintas. Por tanto, si Dios tiene poder y conocimiento exactamente en el mismo sentido que nosotros, ¿cómo *podrían* su poder y su conocimiento no ser distintos, en contraposición con la doctrina de la simplicidad? Si Dios es idéntico a su poder y el poder es una «propiedad» en el sentido de Plantinga, ¿cómo podría Dios no ser una «propiedad»? Y si las «propiedades» son objetos platónicos abstractos, ¿cómo podría Dios no ser un objeto abstracto?

Pero Tomás y la mayoría de teístas clásicos rechazarían cada uno de los presupuestos metafísicos de Plantinga. En primer lugar, y como hemos visto, cuando predicamos conocimiento o poder de Dios, para la mayoría de teístas clásicos *no* estamos usando los términos en el mismo sentido que cuando los predicamos de los seres humanos o de otras cosas creadas. Más bien, estamos diciendo que hay en Dios algo *análogo* a lo que llamamos conocimiento en nosotros y algo *análogo* a lo que llamamos poder en nosotros. Por tanto, aunque lo que llamamos «conocimiento» y «poder» *en nosotros* sean claramente distintos, no se sigue que lo que llamamos

«conocimiento» y «poder» *en Dios* tengan que ser distintos, porque los últimos no son exactamente los mismos que los primeros, incluso si están relacionados. Por supuesto, Plantinga discute brevemente la idea de que el lenguaje acerca de Dios tiene que ser entendido de modo análogo, más que unívoco, pero por desgracia también malinterpreta gravemente *esta* tesis. De entrada, caracteriza la visión de Tomás como la tesis de que «nuestro lenguaje acerca de Dios es analógico, en lugar de literal»[154]. Pero, como ya he señalado más arriba, la analogía de atribución y la analogía de propia proporcionalidad *son* usos *literales* del lenguaje, no metafóricos. «No-unívoco» no significa «no-literal». Por otro lado, Plantinga supone que el uso analógico del lenguaje está pensado como un modo de entender la tesis de que Dios es una «propiedad», que le parece implausible incluso de esta manera. Pero ni Tomás ni ningún teísta clásico diría que Dios es una «propiedad», se entienda el término de modo unívoco o análogo. Tal idea es sencillamente un hombre de paja creado por Plantinga, de modo que su incapacidad para encontrarle una interpretación plausible resulta irrelevante.

Esto nos lleva al segundo punto, que es que Tomás y el resto de teístas clásicos sencillamente rechazarían los presupuestos que Plantinga tiene acerca de qué es una esencia o una propiedad. Pues, de entrada, resulta demasiado tosco reunir todas las clases de predicaciones que podemos hacer de una cosa, aplicarles indiscriminadamente la misma etiqueta (a saber, «propiedades»), y entonces tratarlas como si estuvieran todas a la par desde un punto de vista metafísico. En vez de esto, tenemos que distinguir la *esencia* de una cosa de sus *propiedades*, sus propiedades de sus *accidentes contingentes*, sus *accidentes intrínsecos* de las meras *relaciones* que guarda con otras cosas, etcétera. Por ejemplo, la esencia de un ser humano es su *animalidad racional*. La capacidad de encontrar algo divertido, en cambio, no es ni la esencia ni parte de la esencia de un ser humano, pero aún así es una *propiedad* suya en el sentido de que es «propio» de los seres humanos el tener sentido del humor, en la medida en que esta capacidad «*fluye*» o *se sigue* de su ser animales racionales. Tener un color de piel determinado, por el contrario, *no* es en este sentido una «propiedad» de los seres humanos, porque no fluye ni se sigue de ser un animal racional. Es, en cambio, un *accidente contingente* de los seres humanos. Es, no obstante, un *accidente intrínseco* en la medida en que tener un cierto color de piel es algo que inhiere en un ser humano, más que ser simplemente una cuestión de su estar relacionado con alguna otra cosa de una determinada manera. Que Sócrates sea el maestro de Platón, en cambio, *sí* es sólo una cuestión de su relación con otra cosa distinta de él mismo, en vez de algo que le sea intrínseco[155].

Además, según Tomás y muchos otros teístas clásicos, la esencia de una cosa, sus propiedades y sus accidentes intrínsecos (contingentes y demás) no son entidades *externas* a ella. En particular, no son Ideas platónicas abstractas que la cosa «instancia» o de las cuales «participa», sino que son, más bien, elementos constitutivos *intrínsecos*, *concretos* de la cosa misma. Por ejemplo, la animalidad racional de Sócrates es un

componente de Sócrates mismo, como su propiedad de ser capaz de encontrar algo divertido, o su accidente contingente de tener cierto color de piel[156].

Ahora, dado que Plantinga tiende a asimilar estos aspectos tan diferentes bajo la etiqueta única de «propiedades» (en su sentido de la palabra, más que en el de Tomás), y trata estas «propiedades» como si fueran objetos platónicos abstractos, su interpretación de la doctrina de la simplicidad divina la presenta, desde luego, como algo muy extraño. Por ejemplo, suena como si el defensor de la simplicidad entendiera que el hecho de que Dios ha creado seres humanos fuese tan esencial para Dios como su sabiduría, lo cual es extraño dado que Dios podría no haber creado a Adán, pero no podría no ser sabio. Y parece como si la doctrina de la simplicidad divina, en la medida en que identifica a Dios con su sabiduría, su poder, etcétera, está convirtiendo a Dios en un objeto abstracto. Pero, de hecho, estas consecuencias absurdas *no* se siguen de la simplicidad, sino simplemente de los presupuestos metafísicos que Plantinga *ha tergiversado* de la doctrina, presupuestos que los defensores de la simplicidad rechazarían[157].

Tampoco parece que Plantinga entienda lo que está en juego en la doctrina de la simplicidad divina. Por descontado, sabe que sus defensores mantienen que si Dios no fuera simple o no-compuesto, entonces tendría que depender de algo externo a Él[158]. Pero parece entender esta dependencia en términos platónicos, como si Dios tuviera que «participar» de diversas «propiedades» platónicas. Para el teísta clásico, eso ya sería bastante grave, pero el problema va más allá. Como hemos visto, todo compuesto depende *causalmente* de alguna otra cosa y, por ende, no puede ser la Primera Causa; y aquello cuya esencia es distinta de su existencia o cae bajo un género distinto de su diferencia específica no puede ser *único*. La racionalidad y la animalidad que definen a los seres humanos pueden en principio existir aparte la una de la otra. Por tanto, tiene que haber alguna causa que las combine para que puedan existir los seres humanos. De modo similar, si la sabiduría o el poder de Dios (digamos) fueran distintos, entonces tendría que haber alguna causa que *las* combinara de modo que *Dios* existiera. Si Dios fuera simplemente una cosa existente que *participara* de la esencia divina, o fuera un miembro singular de un género, entonces podría haber más de un Dios, al menos teóricamente. El monoteísmo no sería verdadero *por principio*, sino sólo como un hecho contingente. En consecuencia, Dios carecería del carácter absoluto que lo define. Es decir, *en realidad* no existiría. Más bien, lo que existiría en su lugar sería un sucedáneo casi-divino, un «dios» en el sentido de un ser muy poderoso, pero a pesar de ello creatural en esencia.

Aunque, de hecho, ni siquiera estaríamos justificados en decir que *ese* tipo de «dios» existe. O como mínimo, nada en los argumentos defendidos en este libro justificaría la conclusión de que el «dios» del neo-teísmo o teísmo personalista exista. Pues, como hemos visto, todos esos argumentos implican que tiene que haber una causa que no sea compuesta de ningún modo, ni una mezcla de acto y potencia o de esencia y existencia. Como argumentos a favor de una Causa *Primera*, son ipso facto

argumentos a favor de una causa absolutamente *simple* o *no-compuesta*. En resumen, *el teísmo clásico y la doctrina de la simplicidad divina van necesariamente de la mano*. Negar una es implícitamente negar la otra. Por tanto, de nuevo, desde el punto de vista del teísmo clásico, negar la simplicidad es afirmar de modo implítico el ateísmo. Pero (como han mostrado los primeros cinco capítulos de este libro) el ateísmo es falso. Por ende, la doctrina de la simplicidad divina tiene que ser verdad.

Las objeciones planteadas por otros filósofos contra la simplicidad no son mejores que las de Plantinga. A veces se dice que la simplicidad divina es incompatible con la tesis de que, aunque algunas cosas son necesariamente verdaderas acerca de Dios, otras lo son sólo de modo contingente. Por ejemplo, es necesariamente verdadero que Dios es omnipotente, pero sólo contingentemente verdadero que creó el mundo, dado que pudo no haberlo hecho. Pero, dice Thomas Morris, «no parece haber ningún otro modo de capturar esta verdad que diciendo que Dios tiene tanto propiedades necesarias (esenciales) como contingentes»[159]. Y dado que una propiedad necesaria no puede ser también una propiedad contingente, se sigue que no todas las propiedades de Dios pueden ser idénticas.

Dejemos de lado el punto, ya enfatizado, de que el término «propiedad» se está utilizando de un modo que Tomás y otros defensores de la simplicidad rechazarían. Hay otro problema con esta objeción, como ha sido señalado por Barry Miller[160]. Siguiendo una distinción de Peter Geach, Miller diferencia entre propiedades reales y meras «propiedades de Cambridge» (por adoptar, de cara a facilitar la exposición, el sentido amplio del término «propiedad» que Plantinga y Morris usan). Por ejemplo, que a Sócrates le crezca el pelo es un cambio real en él, la adquisición por su parte de una propiedad real. Pero que Sócrates pase a ser más bajo que Platón, no porque su altura haya cambiado, sino sólo porque Platón ha crecido, no es un cambio real en Sócrates, sino lo que Geach llamó un «cambio de Cambridge», y por ende implica la adquisición de una mera «propiedad de Cambridge»[161].

Ahora, la doctrina de la simplicidad divina no implica que Dios no tenga propiedades contingentes de *ningún* tipo, sino sólo que no tiene propiedades *reales* contingentes. Puede tener propiedades *de Cambridge* contingentes. E igual que Sócrates siendo más bajo que Platón es una mera propiedad de Cambridge (porque implica el crecimiento de Platón, más que un cambio en Sócrates mismo), también es el hecho de que Dios haya creado el mundo una mera propiedad de Cambridge (porque implica que el mundo empiece a ser, más que un cambio real en Dios mismo). De modo similar, la simplicidad divina, propiamente entendida, no implica que *todas* las propiedades de Dios sean idénticas (de nuevo, utilizando «propiedad» en el sentido de Morris), sino sólo que todas sus propiedades *reales* son idénticas. Ahora, la omnipotencia es una de las propiedades reales de Dios, y una que posee de modo necesario, mientras que crear el mundo es una propiedad de Cambridge que posee sólo de modo contingente, de modo que, como Morris dice, la omnipotencia de Dios y su haber creado el mundo no pueden ser idénticos. Pero esto no es un

problema para la doctrina de la simplicidad divina, porque no implica en ningún momento que estas propiedades sean idénticas[162].

Inmutabilidad

El cambio, como hemos visto en el capítulo 1, es la actualización de una potencia. Hemos visto también que Dios es acto puro, sin mezcla de potencia. Ahora, si no hay en él ninguna potencia que tenga que ser, o *pueda* ser, actualizada, entonces no puede cambiar. Es, por tanto, *inmutable*, no sujeto a cambio. Por descontado, puede parecer que cambia en la medida en que crea el mundo. ¿Pues no implica esto una transición de no crear a crear? Pero como acabo de argumentar, que Dios sea Creador del mundo es una propiedad de Cambridge, más que una propiedad real, con lo cual su pasar a ser el Creador del mundo es un mero cambio de Cambridge. Igual que, en nuestro ejemplo, Sócrates pasando a ser más bajo que Platón sólo implicaba un cambio real en Platón y no en Sócrates, Dios pasando a ser el Creador del mundo implica un cambio real sólo en el estatus del mundo, no en Dios. Decir que Dios es inmutable significa que no hay en él ningún cambio *real*, aunque pueda por supuesto haber cambios de Cambridge.

La inmutabilidad divina se sigue también de la simplicidad. Cuando algo experimenta un cambio real (a diferencia de un mero cambio de Cambridge), cambia en algún *aspecto* particular al tiempo que permanece el mismo en otros aspectos. Por ejemplo, una sustancia pierde uno de sus atributos al tiempo que retiene el resto y sigue siendo la misma sustancia. Pero esto presupone que la cosa que cambia está compuesta de *partes*, algunas de las cuales permanecen mientras otras se pierden. Dado que Dios es simple o no-compuesto, pues, no puede cambiar.

Podría objetarse que, al crear el mundo, Dios *actúa*, y que actuar siempre implica un cambio en el que ejerce la acción y no simplemente en la cosa sobre la que se ejerce. Por ejemplo, cuando escribo estas palabras, no es sólo la pantalla de mi ordenador la que cambia. También hay varios cambios en *mí*: en la posición de mis dedos, en el estado de mi sistema nervioso, en los pensamientos que cruzan mi mente, etcétera.

Sin embargo, aunque es verdad que *las cosas de nuestra experiencia* experimentan cambios cuando actúan sobre otras cosas, de aquí no se sigue que *absolutamente todo* lo que actúe *tenga necesariamente que* experimentar un cambio al hacerlo. Sacar esta inferencia sería cometer lo que se conoce como una *falacia de accidente*. Caeríamos en esta falacia, por ejemplo, si uno dedujera a partir de la premisa de que *todo profesor universitario que ha existido ha medido menos de dos metros* la conclusión de que *todo profesor universitario posible ha de medir menos de dos metros*. Pues aunque históricamente ha habido una correlación entre ser un profesor universitario y medir menos de dos metros, tal correlación es meramente contingente (o «accidental»), más que necesaria o esencial. No hay nada en la noción de profesor universitario que estrictamente *implique* que uno tenga que medir menos de dos metros. Algún día

podría haber un profesor universitario que supere esa altura, al menos en teoría. De modo similar, incluso si las cosas de nuestra experiencia siempre experimentan cambios cuando actúan, no se sigue que *toda cosa posible* que actúe tenga que experimentar necesariamente algún cambio al hacerlo.

Como señala Brian Davies al responder a este tipo de objeciones, lo que es *esencial* a la acción es la producción de un efecto en otra cosa, más que el experimentar uno mismo cambio al hacerlo[163]. Por ejemplo, lo que es esencial a la enseñanza es que uno causa que otro aprenda y no que lo haga por medio de una clase magistral, o escribiendo libros, o lo que sea. De modo similar, lo que es esencial a la creación es simplemente que Dios causa que el mundo exista. No hay nada en esto que requiera que sea hecho por medio de un cambio en el Creador mismo.

También caen en una falacia de accidente aquéllos que dicen que, si Dios fuera inmutable, entonces no podría decirse que tiene *vida*. Pues aunque los seres vivos de nuestra experiencia efectivamente cambian de diversas maneras (creciendo, alimentándose, moviéndose, aprendiendo, etcétera), no se sigue que *todo* ser vivo *posible* tenga que estar sujeto a cambio. Lo que es esencial a un ser vivo, al menos dentro de la aproximación aristotélica a la vida, es que dicho ser opere sobre la base de un principio *interno*, en vez de depender por entero de fuerzas externas[164]. Por tanto, podemos decir que un animal está vivo en la medida en que al menos mucho de lo que hace fluye de su propia naturaleza, mientras que una piedra no está viva porque es del todo pasiva y sólo puede hacer cosas (como romper una ventana) en la medida en que otros seres actúan sobre ella (lanzándola, por ejemplo). Ahora, como la causa incausada de todas las cosas, Dios ciertamente actúa de un modo que no requiere que nada distinto actúe sobre él. Por tanto, podemos decir que posee vida. De hecho, a diferencia de otros seres vivos (que, hasta *cierto* punto, si no del todo, necesitan recibir la influencia de otras cosas, porque tienen que comer, respirar, etcétera), Dios actúa de un modo que es completamente independiente de todo lo demás. Por tanto, podemos decir que tiene vida en el sentido más pleno posible.

Inmaterialidad e incorporeidad

Que Dios no tiene cuerpo, y que por ende es enteramente inmaterial, se sigue de modo directo de que es puramente actual y absolutamente simple. Esto está claro tanto si pensamos en la materia y los objetos materiales en términos aristotélicos, en la línea de teístas clásicos como Tomás de Aquino, o en términos menos controvertidos desde un punto de vista filosófico. Desde la perspectiva aristotélica, todo objeto material es un compuesto de forma sustancial y materia primera. Dado que Dios es absolutamente simple o no-compuesto, y por ende carece de partes como forma sustancial y materia primera, no puede tener un cuerpo, sino que ha de ser incorpóreo. También, para el aristotélico, la materia es, en esencia, la potencia de adoptar una forma. La materia por sí misma («materia primera», por apelar al término

técnico) es *pura* potencia. Obviamente, pues, lo que es puramente *actual*, sin mezcla de potencia, no puede ser material de ninguna de las maneras[165].

De todos modos, incluso aparte de la visión aristotélica de la materia, es obvio que aquello que es puramente actual y absolutamente simple no puede ser corpóreo o material. Como cualquiera puede comprobar, las cosas materiales tienen partes: no sólo partes que son evidentes a nuestros sentidos (la madera, el plástico o el metal que componen un mueble, o los distintos órganos de un animal, etcétera), sino también partes microscópicas como moléculas, átomos y partículas subatómicas. Estas partes pueden ser organizadas y reorganizadas de diversas maneras, lo cual implica que cualquier cosa que esté compuesta por ellas tiene potencialidad. Incluso las partículas fundamentales –fermiones y bosones–, aunque no están compuestas de otras partículas, aún así siguen teniendo partes en el sentido de que poseen distintos atributos. Aún más, exhiben potencialidad en la medida en que empiezan a existir y dejan de ser. Por tanto, de nuevo, dado que Dios carece de toda potencia y es sin partes, no puede ser material.

Eternidad

Está claro a partir de lo dicho en los capítulos anteriores que Dios ni empieza a ser ni deja de ser. Lo que empieza a ser tiene partes que han de ser combinadas –fundamentalmente, su esencia y su existencia–, es meramente potencial hasta que se combinan y existe de modo contingente más que necesario. De acuerdo con esto, lo que empieza a ser requiere una causa. Pero, como hemos visto, Dios no tiene partes, no tiene potencialidad, es absolutamente necesario y simplemente *es* puro existir, en vez de una cosa que necesita derivar su ser de otro. De acuerdo con esto, no sólo no necesita tener una causa, sino que no podría haber tenido una. Por tanto, no empieza a ser, sino que ha existido siempre. Por otro lado, lo que deja de ser tiene partes que pueden ser separadas –fundamentalmente, su esencia puede no estar unida a su existencia–, es potencialmente no-existente y, por ende, contingente en vez de necesario. Dado que Dios es sin partes, sin potencialidad, absolutamente necesario y simplemente *es* pura existencia (y por tanto difícilmente puede *perderla*), no puede dejar de ser. Ahora, lo que ni empieza a ser ni deja de ser es eterno. Por tanto, Dios es eterno.

Pero la eternidad de Dios implica mucho más que esto. No es mera longevidad, sino estricta *atemporalidad*. Es decir, no es simplemente que Dios ha existido en todo tiempo pasado y seguirá existiendo en todo tiempo futuro. Más bien, existe completamente *fuera del tiempo*. Esto se sigue tanto de su inmutabilidad como de su simplicidad. Si Dios existiera en el tiempo, constantemente estaría añadiendo nuevos segundos, días y años a su vida; estaría actuando en un momento de manera diferente a como actuaría en otro momento; y (dado que, como veremos más abajo, podemos decir que Dios tiene conocimiento) estaría todo el rato adquiriendo nuevos conocimientos, como que *ahora es el tiempo* t_1, *ahora es el tiempo* t_2, etcétera. Pero

todo esto implicaría cambio, y Dios es inmutable. Por tanto, no existe en el tiempo, sino de modo atemporal[166]. Aún más, si Dios estuviera en el tiempo, entonces habría diferentes etapas de su vida, cada una de las cuales sería distinta de la otra. En tal caso, tendría distintas partes. Pero Dios es simple o no-compuesto, y por ende carece de partes. Por tanto, es atemporal.

Ahora bi, he argumentado en anteriores capítulos que la existencia de las cosas en todo momento es, en último término, causada por Dios. Puede parecer que esta idea es incompatible con la tesis de que Dios es atemporal. Pues si la existencia de algo en t_1 es causada por Dios y la existencia de algo en t_2 también, ¿no se sigue que Dios está actuando en t_1 y también, más tarde, en t_2? ¿Y no implica eso que Dios está en el tiempo?[167]

Sin embargo, esto no se sigue. En concreto, de la proposición *Dios causa que tal y tal exista en* t_1 no se sigue que *En* t_1, *Dios causa que tal y tal exista*[168]. No es que en t1 Dios cause la existencia de algunos objetos y entonces, en t_2, lleve a cabo una segunda acción para mantener esas cosas en el ser, y entonces, en t_3, lleve a cabo una tercera acción para que sigan existiendo un poquito más, y así sucesivamente. Más bien, Dios, desde fuera del tiempo, en un *único* acto causa que exista un mundo temporal en el que tal objeto existe en t_1, t_2, t_3, etcétera. Podemos comparar su acción con la de un escritor que da, en un solo destello intuitivo, con una historia entera. Tal escritor determina, todo en el mismo instante, cuál será el principio, nudo y desenlace de la historia. Desde el punto de vista de los personajes, lo que sucede en el nudo viene después de lo que sucede al principio y antes de lo que sucede al final. Pero al autor mismo no se le ocurrió primero el principio, después el nudo y más tarde el desenlace, sino que más bien le vino todo a la vez[169].

Pero esto nos lleva a otra objeción que a veces se plantea contra la idea de que Dios es atemporal. Si Dios causa que Sócrates existe en el 469 a.C., entonces la existencia de Sócrates tiene que ser simultánea con la eternidad de Dios. Y si Dios causa que Barack Obama exista en el 1961 d.C., entonces la existencia de Obama también tiene que ser simultánea con la eternidad de Dios. Pero si un tiempo t_1 es simultáneo con otro tiempo t_2, y t_2 es simultáneo con t_3, entonces t_1 tiene que ser simultáneo con t_3. Y en tal caso, se seguiría que la existencia de Sócrates es simultánea con la de Obama, lo cual no tiene sentido. Por tanto, concluye la objeción, la tesis de que Dios es atemporal lleva al absurdo[170].

El problema con esta objeción es que parte de un malentendido. Trata la eternidad atemporal como si fuera un punto *en el tiempo*, pues sólo entonces podría ser *simultáneo* con otro punto en el tiempo. Pero que Dios existe de modo atemporal significa precisamente que no existe en un punto *en* el tiempo, sino completamente *fuera del* tiempo[171].

Necesidad

La prueba racionalista del capítulo 5 argumenta directamente a favor de la existencia de un ser absolutamente necesario, y ya hemos discutido cómo el resto de pruebas también implican que Dios existe necesariamente. Pero algunos han criticado la misma idea de un ser necesario. Una de estas objeciones parte de la idea de que la necesidad es enteramente una cuestión de convención lingüística y no tiene nada que ver con la realidad extralingüística. Por ejemplo, la proposición *Todos los solteros son no-casados* es necesariamente verdadera, pero esto no refleja nada más que su estatus como una proposición *analítica*, esto es, verdadera en virtud del significado de sus términos. No nos dice nada de la realidad, sino sólo de qué manera, como una cuestión de convención lingüística, utilizamos el término «soltero». No puede decirse inteligiblemente de la realidad extralingüística que sea necesaria. Pero Dios se supone que es parte de la realidad extralingüística. Por tanto, concluye la objeción, no tiene sentido caracterizar a Dios como ser necesario[172].

Un problema con esta objeción es que la tesis de que toda necesidad es producto de la convención lingüística puede ser refutada incluso con independencia de consideraciones de la teología natural. Pues de entrada, el convencionalismo confunde *frases*, que son elementos lingüísticos, con *proposiciones*, que no lo son[173]. La proposición de que *la nieve es blanca* no es lo mismo que la frase en castellano «La nieve es blanca», dado que la misma proposición puede ser evocada por la frase en alemán «Schnee ist weiss». Aún más, tal proposición habría sido verdad incluso si el castellano, el alemán o ningún otro lenguaje hubieran existido. Por tanto, el hecho de que las frases sean productos de la convención no implica que las proposiciones que dichas frases expresan también lo sean. Con lo cual no se sigue que la necesidad de una proposición sea siempre producto de la convención.

Por supuesto, la proposición de que *la nieve es blanca* no es necesariamente verdadera. Pero sí lo son algunas proposiciones de la matemática y la lógica –como por ejemplo la proposición de que *2 + 2 = 4* o la de que *todo es idéntico consigo mismo*–, y es muy difícil argumentar de modo plausible que las verdades de la matemática y la lógica son meramente convencionales. (Véase la discusión de este tema en el capítulo 3). Por tanto, tenemos motivos, completamente independientes del argumento racionalista, para rechazar la idea convencionalista de la necesidad.

Pero esas consideraciones nos dan aún más razones para rechazar el convencionalismo, lo cual nos indica un problema aún más profundo con la objeción que nos ocupa. La tesis de que Dios no puede ser necesario porque las verdades necesarias son todas convencionales simplemente cae en una petición de principio con respecto a los argumentos defendidos en este libro. Pues tales argumentos pretenden mostrar que tiene que haber una realidad extralingüística –a saber, la causa del ser de las cosas– que exista necesariamente, y además dan una explicación de la naturaleza de esta necesidad que no tiene nada que ver con la convención lingüística. En concreto, argumentan que la necesidad de esta causa se debe a que es puramente actual y carece de potencia, absolutamente simple y a que su esencia es idéntica con

su existencia. Responder a estos argumentos con la simple afirmación de que la necesidad es cosa de convención *presupone* que los argumentos están mal, pero no hace nada para *demostrarlo*.

Otra objeción contra la necesidad divina viene de David Schrader, que sugiere que podemos imaginar un mundo posible en el que nada existe, ni siquiera Dios. Por tanto, Dios no existe en todo mundo posible, con lo cual no existe necesariamente[174]. Pero esta objeción fracasa por diversos motivos. Primero, el procedimiento de Schrader es sugerir que puede imaginar un escenario en el que sólo existe una canica verde, y entonces imaginar otro escenario en el que incluso esta canica está ausente. Esto, supone, es concebir un escenario en el que nada existe, ni siquiera Dios. Pero esto sería verdad sólo si todo lo que existe o puede existir, incluido Dios, es tal que puedo formarme una imagen mental de su presencia o ausencia. Y esto sencillamente no es así[175]. Sería ridículo suponer que uno puede mostrar que *2 + 2 = 4* en realidad no es una verdad necesaria por medio de imaginar, primero, un escenario en el que la única cosa que existe es la frase «2 + 2 = 4» escrita en una pizarra, y entonces imaginar otro escenario en el que tal frase ha sido borrada. La razón es que los números no son objetos materiales cuya presencia o ausencia quepa imaginar. Uno puede, por supuesto, formarse una imagen mental de numerales como el «2» o el «4», pero eso no es lo mismo que imaginarse los números, no más que formarse una imagen mental de los numerales romanos «II» y «IV». Los números son objetos abstractos, en vez de cosas materiales, y los numerales son meras etiquetas a través de las cuales nos referimos a ellos. Por tanto, no vas a ser capaz de determinar nada acerca de los números, o acerca de ningún objeto abstracto, intentando *imaginar* la presencia o ausencia de esto o lo otro. En este caso, de qué cosas podemos formarnos una imagen mental es sencillamente irrelevante con respecto a qué podemos estrictamente *concebir*.

Pero lo mismo es verdad acerca de Dios. Como hemos visto más arriba, Dios no es un objeto material, con lo cual no podemos formarnos una *imagen mental* de la *existencia* de Dios, menos aún de su inexistencia. Las imágenes mentales son, pues, completamente irrelevantes con respecto a qué puede ser o no verdad acerca de Dios en diferentes «mundos posibles», y no tienen nada que ver con lo que podríamos coherentemente concebir en el contexto de la teología natural, no más que en el contexto de las matemáticas.

Pero incluso si Schrader evitara el error de suponer que concebir la existencia de Dios implica formarse una imagen mental, hay aún otro serio problema con su argumento. El presupuesto metodológico de que podemos investigar la necesidad y otras nociones modales por medio de intentar concebir lo que podría suceder en diversos mundos posibles es muy común dentro de la filosofía contemporánea. Pero desde un punto de vista aristotélico-tomista, implica estar haciendo las cosas al revés. No investigamos primero qué es verdad en diversos mundos posibles, y entonces a partir de esto determinamos qué es posible, necesario, etc., para una cosa. Más bien,

empezamos con las cosas reales, determinamos sus esencias, y entonces a partir de ahí sacamos conclusiones acerca de qué es posible, necesario, etc., acerca de ellas[176].

En el caso que nos ocupa, pues, el procedimiento correcto no es empezar intentando concebir si Dios existiría en todo mundo posible y entonces determinar a partir de esto si es un ser necesario. Más bien, el procedimiento correcto es empezar determinando si Dios existe, ver entonces cuál es su naturaleza, y a continuación concluir a partir de ello qué es posible, necesario, etc., acerca de él. Eso es justo lo que hemos hecho en los capítulos anteriores. Lo que hemos visto es que Dios efectivamente existe, que entre los aspectos de su naturaleza está que es puramente actual y que carece de potencialidades, que es absolutamente simple o no-compuesto, que es el ser mismo subsistente y que, por ende, no depende de nada para existir, etcétera. A partir de esto, vimos que se sigue que existe de modo necesario, más que meramente contingente. Y esto implica que existe en todo mundo posible (por utilizar el lenguaje de «mundos posibles» tan popular en la metafísica contemporánea).

Schrader puede discrepar con todo esto, pero su objeción no muestra que haya algo erróneo con los argumentos. Más bien, *asume* implícitamente que están equivocados, y con ello cae en una petición de principio.

Omnipotencia

El poder es la capacidad de actuar o de hacer. Ahora, la mayoría de los argumentos a favor de la existencia de Dios que hemos examinado concluyen en una causa de la existencia de las cosas, y causar que las cosas existan es un tipo de acto y de hacer. Naturalmente, pues, hay poder en Dios. Pero no es sólo que Dios tenga poder, sino que es *todo*poderoso u omnipotente. Hay diversos modos de ver esto.

En primer lugar, recuerda que hemos visto que todo lo que existe o puede existir aparte de Dios tiene potencialidades que necesitan ser actualizadas, partes que han de ser combinadas y una esencia distinta de su existencia, siendo por tanto contingente. Hemos visto también que la existencia de estas cosas, incluso por un instante, sólo es posible en la medida en que son causadas por aquello que es el ser mismo subsistente, puramente actual, totalmente simple y absolutamente necesario, y hemos visto que, por principio, no puede haber más de una causa así. Se sigue, pues, que todo lo que existe o puede existir distinto de Dios depende de él en todo momento para existir.

Recordemos también el principio *agere sequitur esse*, de acuerdo con el cual los atributos y actividades de una cosa no pueden ir más allá de su naturaleza. Cuando combinamos este principio con la tesis de que la mera existencia de cualquier cosa en cualquier momento depende de que Dios la haga existir, obtenemos el resultado de que la *operación* o *actividad* de cualquier cosa en cualquier momento también depende de Dios. Pues si tal cosa no podría ni existir por un instante aparte de Dios, ¿cómo podría actuar siquiera por un instante aparte de Dios? Si no tiene ninguna capacidad independiente para existir, ¿de dónde podría venirle una capacidad independiente

para actuar? El ser, al fin y al cabo, es más fundamental que el obrar, dado que éste lo presupone. Por tanto, si la esencia de una cosa no le da ninguna capacidad para existir sin Dios, no puede inteligiblemente darle ningún poder para actuar sin Dios.

En conclusión, todo lo que existe o puede existir distinto de Dios depende de él en todo instante no sólo para ser, sino también para obrar. Nada de lo que existe o puede existir está fuera del alcance de su poder o tiene ningún poder que no se derive de él. Pero ser aquello de lo cual todo poder se deriva y que no tiene nada fuera del alcance de su poder es lo que significa ser todopoderoso u omnipotente. Por tanto, Dios es todopoderoso u omnipotente.

Recordemos también que, por su propia naturaleza o esencia, Dios existe de modo puramente actual, como aquello que simplemente *es* el ser mismo subsistente, más que algo que deriva su existencia de otra cosa. Traigamos a colación de nuevo el principio *agere sequitur esse*: que los atributos y actividades de una cosa reflejan lo que es. Piensa ahora que hacer algo es actualizar alguna potencia, de modo que tener poder es tener la capacidad de actualizar potencialidades. Se sigue que, dado que Dios *existe* del modo más pleno posible, ha de tener la capacidad de *actuar* también del modo más pleno posible. Por tanto, no hay ninguna potencia que no pueda actualizar, y por ende nada que esté fuera del alcance de su poder. Pues supongamos que hubiera alguna potencia que pudiera ser actualizada, pero que Dios no la pudiera actualizar. ¿Qué podría acaso evitar que lo hiciera? Dado que *agere sequitur esse*, ¿qué podría impedirle actuar de esa manera posible, si es que existe del modo más pleno posible?

Así, tanto si empezamos desde sus efectos y nos remontamos a la naturaleza de Dios como si empezamos por su naturaleza y deducimos sus atributos, llegamos al mismo resultado, a saber: que Dios es todopoderoso u omnipotente.

Entonces, ¿puede Dios hacerlo absolutamente *todo*? Pues depende de qué queramos decir por «todo». Si la pregunta es si Dios puede hacer que exista o suceda cualquier cosa que en principio podría existir o suceder, entonces la respuesta es que, efectivamente, puede hacerlo. Pero si la pregunta es si puede hacer cosas como un círculo cuadrado, o que 2 y 2 sean igual a 5, y demás, entonces la respuesta es que no. Pero el motivo no es que haya una limitación en su poder: no es que haya tal cosa como la capacidad de actualizar un círculo cuadrado y que Dios carezca de ella. Es, más bien, que no hay ni podría haber tal cosa como la capacidad de actualizar círculos cuadrados, porque se trata de algo auto-contradictorio.

Es a esta luz que deberíamos entender esos rompecabezas como la famosa «paradoja de la piedra». ¿Puede Dios hacer una piedra tan pesada que ni él mismo la pueda levantar? Si decimos que puede, entonces parece que hay algo que no puede hacer, a saber, levantar la piedra. Si decimos que no puede, entonces parece de nuevo que hay algo que no puede hacer, a saber, la piedra. De un modo u otro, pues, parece que hay algo que Dios no puede hacer. Y en tal caso, ¿cómo podría ser omnipotente? El problema con esta supuesta dificultad es que la misma idea de una piedra tan pesada

que Dios no la puede levantar es tan auto-contradictoria como la de un círculo cuadrado. Pues, dado que el hecho de que una piedra se levante es algo que ciertamente puede suceder, es algo que Dios podría hacer que sucediera. Por tanto, Dios no puede hacer una piedra que sea tan pesada que no la pueda levantar, no más que puede hacer un círculo cuadrado, y el motivo es porque no hay tal cosa como la capacidad de hacer *una piedra tan pesada que Dios no la pueda levantar*[177].

Por el mismo motivo, otras dificultades contra la omnipotencia son también ilusorias. Como veremos más abajo, Dios posee bondad perfecta y, por ende, no puede pecar. Pero esto es tan consistente con su omnipotencia como que no sea capaz de crear un círculo cuadrado. Pues la noción de algo que sea perfectamente bueno y que peque es, como la de un círculo cuadrado, auto-contradictoria.

Omnisciencia

Como con la omnipotencia, también podemos mostrar que Dios es omnisciente o bien remontándonos desde sus efectos hasta la naturaleza de su causa, o bien a partir de la naturaleza divina. De nuevo, todo lo que existe o puede existir, y todo lo que una cosa hace o puede hacer, depende en todo momento de la acción causal de Dios. Ahora, recordemos el principio de causalidad proporcionada, de acuerdo con el cual todo lo que haya en un efecto tiene que estar de algún modo en su causa. Se sigue de estas dos proposiciones que todo lo que haya en cualquier cosa que existe o puede existir tiene que estar de algún modo en Dios como su causa.

Por tanto, de *algún* modo u otro, los colores, los sonidos, las formas, los tamaños, los lugares, las estructuras atómicas, las composiciones químicas, las propiedades reflectantes, los poderes nutritivos, las capacidades locomotoras y todo otro rasgo de todo lo que existe o puede existir –sea mineral, vegetal, animal, humano o angélico– tiene que existir en Dios. Ahora, como es obvio, estas características no pueden existir en Dios de la *misma* manera que en sus efectos. Por ejemplo, Dios no puede ser de cierto color, forma o composición química, porque todos éstos son rasgos esenciales de los objetos materiales, y Dios es inmaterial. Pero la inmaterialidad divina no es la única razón por la cual estas características no pueden existir en Dios como lo hacen en el resto de cosas. Incluso si Dios fuera material, si meramente *instanciara* la rojez o la esfericidad (por ejemplo), entonces no sería la causa última de todas las cosas rojas y esféricas. Pues en tal caso su propia rojez o esfericidad, siendo meras instancias de formas o patrones universales, necesitarían ellas mismas, tanto como otras, ser explicadas. Y lo mismo se cumpliría para cualquier rasgo que los ángeles, que son *in*materiales, pudieran poseer. Si Dios meramente instanciara esos rasgos del mismo modo que los ángeles, entonces no podría ser la causa última de aquello que tuviera dichos rasgos.

Ahora, como vimos en el capítulo 3, la rojez, la esfericidad y otros universales son reales: el nominalismo y el conceptualismo, las alternativas al realismo, son falsas. También vimos que si los universales no existen en las cosas individuales y concretas

que los ejemplifican, sólo pueden existir o bien como conceptos o ideas en un intelecto o bien como habitantes de algún «tercer reino» platónico. Pero vimos también que esto último no puede ser, pues el platonismo es falso. Por tanto, si la rojez, la esfericidad y todas las otras formas o patrones universales exhibidas por todo lo que existe o puede existir no pueden darse en Dios como se dan en las cosas individuales y concretas que las ejemplifican, entonces el único otro modo en el que pueden darse en él es como conceptos o ideas en un intelecto. Pero, de nuevo, tienen que existir en él de algún modo, dado el principio de causalidad proporcionada. Por tanto, se sigue que existen en él como conceptos o ideas en un intelecto. En consecuencia, tenemos que atribuir intelecto a Dios.

Ahora, en este intelecto no existen sólo conceptos. Piensa en un gato sentado en un felpudo. Que el gato y el felpudo existan en cualquier instante se debe a la actividad causal divina. Pero que el *estado de cosas* del gato sentado en el felpudo se dé en cada instante también se debe a la actividad causal divina. Por tanto, igual que, dado el principio de causalidad proporcionada, la «gatoidad» del gato tiene que existir en Dios como el concepto *gatoidad*, también tiene que existir de algún modo en Dios el estado de cosas del gato en el felpudo. En concreto, tiene que existir como la *proposición* de que el *gato está sobre el felpudo*. Pues igual que el concepto *gatoidad* es el correlato en el intelecto de la forma o patrón universal *gatoidad* que se da en los gatos reales, la proposición de que *el gato está sobre el felpudo*, considerada como el contenido de un pensamiento, es el correlato en el intelecto del estado de cosas del gato sentado en el felpudo. Y del mismo modo que el concepto de todo lo que puede existir tiene que estar en el intelecto divino, también tienen que darse en él como pensamientos las proposiciones correspondientes a cualquier estado de cosas que pueda llegar a darse, dado que esto sucede sólo en la medida en que Dios lo causa.

Naturalmente, entre los estados de cosas que se dan está el de que la proposición *El gato está sobre el felpudo* es verdadera y el de que la proposición *Los unicornios existen* es falsa. Por tanto, entre los pensamientos que hay en el intelecto divino tendrá que haber aquéllos que correspondan a dichos estados de cosas. Es decir, hay en el intelecto divino el pensamiento de que *es verdad que el gato está sobre el felpudo* y el pensamiento de que *es falso que los unicornios existan*, etcétera. Aún más, dado que todo lo que existe o puede existir aparte de Dios y todo estado de cosas que sucede o puede suceder aparte de la existencia de Dios dependen de la actividad causal divina, todas las proposiciones acerca de estas cosas serán verdaderas o falsas sólo porque Dios causa que el mundo sea tal que estas proposiciones sean verdaderas o falsas. De nuevo, Dios es como el escritor al que se le ocurre una historia en un único e instantáneo chispazo de inspiración. Tal escritor difícilmente puede estar *equivocado* acerca de si tal persona existe en la historia, o acerca de si tal y tal situación que lo involucra tiene lugar o no. Tampoco podría estar equivocado en ese momento acerca de si, en ese momento, ha articulado la historia justo de esa manera. De modo similar, Dios difícilmente podría estar equivocado acerca de si está *causando* tal y tal

cosa o estado de cosas, y por ende difícilmente puede estar equivocado acerca de si tal y tal cosa existe o de si tal y tal estado de cosas realmente se da.

Por supuesto, la analogía no es perfecta. Un escritor humano puede que olvide ciertos detalles de la historia que se le ha ocurrido. Pero esto es porque existe en el tiempo, transita de un estado cognitivo a otro, sabe lo que sabe en parte gracias a procesos cerebrales que pueden funcionar mal, y está además sujeto a fuerzas que escapan de su control y que podrían hacerle olvidar. Nada de esto es verdad acerca de Dios, quien, como hemos mostrado más arriba, es eterno, inmutable, incorpóreo y omnipotente.

Ahora, de acuerdo con la explicación filosófica estándar del conocimiento, uno conoce una proposición *p* cuando (a) uno piensa que *p* es verdad, (b) *p* efectivamente es verdad y (c) uno piensa que *p* es verdad como resultado de algún proceso fiable de formación del pensamiento. Cada una de estas tres condiciones (o mejor, sin olvidar la doctrina de la analogía, algo análogo a cada una de ellas) se cumple en Dios. De nuevo, considera la proposición de que *el gato está sobre el felpudo.* Hemos visto que tiene que darse en el intelecto divino el pensamiento de que *es verdad que el gato está sobre el felpudo*. Por tanto, se cumple la condición (a). Y, efectivamente, es verdad que el gato está sobre el felpudo, justo porque Dios está causando que sea así. Por tanto, se cumple la condición (b). Aún más, no puede haber proceso más fiable para determinar si cierta proposición *p* es verdad que ser capaz de *hacer* que sea verdad. (¡El escritor de nuestro ejemplo tiene, ciertamente, una manera fiable de averiguar si determinado personaje existe o no en la historia, en la medida en que es él mismo quien ha decidido que esté!) Por tanto, dado que el gato está sobre el felpudo sólo porque Dios mismo causa que esto sea así, Dios tiene un modo fiable de «averiguar» si tal proposición es verdadera, lo que significa que se cumple la condición (c). Con lo cual Dios tiene *conocimiento*.

Ahora, lo que es verdad de la proposición de que el gato está sobre el felpudo se cumple también para cualquier otra proposición acerca de las cosas que existen o pueden existir y de los estados de cosas que suceden o pueden suceder. Dios conoce *todas* esas proposiciones. Aún más, no puede tener menos conocimiento acerca de *sí mismo* que el que tiene acerca del resto de cosas, igual que no puede ser que el autor conozca menos su propio acto creativo de articular una historia que lo que conoce de la historia misma. Por supuesto, un autor humano puede desconocer ciertas cosas acerca de sí mismo, como por ejemplo qué es lo que ocurre en ese momento en el interior de su cuerpo. Pero eso es porque está compuesto de *partes*: su intelecto es algo distinto de su sistema digestivo o circulatorio, sus músculos, huesos o lo que sea. Nada de esto se cumple en Dios, que es absolutamente simple o no-compuesto. Su intelecto *simplemente es* su poder, que *simplemente es* su existencia, etcétera. (Más acerca de la simplicidad enseguida).

Ahora, si Dios tiene conocimiento de todas las proposiciones acerca de sí mismo y de *todo* lo demás, entonces tiene todo el conocimiento, es decir, es *omnisciente*.

Hemos llegado a esta conclusión empezando por el mundo como efecto de Dios y yendo hacia atrás para determinar la naturaleza de su causa, pero, de nuevo, podemos también empezar con Dios mismo y partir de ahí para determinar si la omnisciencia forma parte de sus atributos. Esto es, en esencia, lo que hicimos con el argumento a favor de la omnisciencia del capítulo 3, en la medida en que empezábamos con la tesis de que Dios es un intelecto infinito y entonces argumentábamos que tal intelecto tiene que poseer todo el conocimiento. También respondí en ese capítulo a una objeción contra la omnisciencia planteada por Patrick Grim.

No obstante, se puede decir mucho más, empezando con algunas consideraciones acerca de la *manera* en la que Dios conoce el mundo. Recuerda que hemos enfatizado que Dios no puede estar equivocado acerca de que el gato está sobre el felpudo, pues él mismo es la causa de que esto sea así. Hemos comparado esto al conocimiento que un autor tiene de los personajes y sucesos de la historia que se le ha ocurrido. Ahora, el modo en el que el autor conoce estos personajes y eventos no es *observándolos*, es decir, no es un tipo de conocimiento sensible. Más bien, el autor los conoce porque se conoce *a sí mismo,* porque conoce sus propios pensamientos e intenciones como autor. Y éste es precisamente el modo en el que Dios conoce el mundo. Su conocimiento no es el resultado de ningún tipo de observación de qué es lo que sucede a medida que la Historia se desarrolla. Al fin y al cabo, Dios no está en el tiempo, y por tanto no necesita esperar a que algo suceda para saber que sucede. Tampoco tiene órganos sensibles por medio de los cuales conoce las cosas, dado que es incorpóreo. Ni tampoco aprende nada de ninguna manera, dado que aprender es un tipo de cambio y Dios es inmutable. Como he dicho más arriba, Dios causa en un único acto atemporal que exista todo lo que ha sido y será. Y es por medio de conocerse *a sí mismo* actuando de este modo que Dios conoce todo lo que es, ha sido y será. Su conocimiento del mundo es una consecuencia de su auto-conocimiento[178].

Entender esto es importante no sólo de cara a evitar errores acerca de la naturaleza *de Dios*, sino también de cara a evitar errores acerca de la naturaleza *del mundo*. Dado que Dios conoce el pasado, el presente y el futuro del mundo todo en un único acto, podría parecer que pasado, presente y futuro deben existir en algún sentido todos a la vez. Es decir, podría parecer que esto implica lo que a veces se ha llamado una visión «tetradimensional» del universo, en la que el tiempo es interpretado como una cuarta dimensión similar al espacio[179]. Pero esto sencillamente no se sigue. Se seguiría si el conocimiento que Dios tiene del mundo fuera de tipo observacional, pues en tal caso, si Dios conociera el mundo en un único acto de observación, entonces el pasado, el presente y el futuro tendrían que estar todos ahí a la vez, para que Dios pudiera observarlos conjuntamente. Pero, de nuevo, no es así como Dios conoce el mundo[180]. Tampoco se sigue nada semejante al universo-bloque del hecho de que Dios se conozca a sí mismo como causa del mundo en un único acto atemporal. Dios conoce, desde fuera del tiempo, que causa, desde fuera del tiempo, un mundo en el que tales y tales cosas existen y suceden. Pero es falaz inferir de esto que el mundo

que de este modo conoce esté *él mismo* fuera del tiempo y que los eventos y objetos pasados, presentes y futuros sean todos, de algún modo, co-presentes. Esto sería como inferir, a partir del hecho de que un cazador inmóvil conoce en un único instante que ha disparado una bala con su rifle, la conclusión de que la bala misma tiene que ser inmóvil y que, de algún modo, está presente a la vez en cada punto de su trayecto desde el rifle hasta el blanco.

Se ha dicho también alguna vez que el conocimiento que Dios tiene del futuro es incompatible con nuestra libertad[181]. Si Dios conoce de modo infalible que mañana voy a ir a trabajar, ¿cómo podría *no* ir a trabajar mañana? Pues si no lo hiciera, eso implicaría que Dios estaba equivocado al pensar que sí, y Dios no puede equivocarse. Pero si no es posible que no vaya a trabajar mañana, ¿cómo puedo *escoger libremente* si voy o no a hacerlo? Por tanto, el conocimiento que Dios tiene de lo que haré en el futuro implica (eso dice la objeción) que no soy libre respecto de lo que hago.

Pero la conclusión no se sigue. Supongamos que, de algún modo (por observación, por el testimonio de otro, por telepatía o lo que sea), sé que estás sentado en la otra habitación. Obviamente, que yo conozca esto no es incompatible con que tú hayas decidido libremente sentarte ahí. Y esto es verdad sin importar lo seguro que yo esté de que realmente estás ahí sentado. Por el mismo motivo, si de algún modo sé con certeza que *estarás* ahí sentado *mañana* (porque me lo has prometido, o porque lo he visto en una bola de cristal), ¿cómo sería eso incompatible con que hayas decidido libremente hacerlo? Si saber que haces cierta acción no es incompatible con que hayas decidido libremente hacerla cuando la acción sucede en el *presente*, ¿por qué tendría que serlo cuando la acción sucede en el *futuro*? Y si no habría ninguna incompatibilidad si soy *yo* el que conoce tus acciones futuras, ¿por qué tendría que haberla si el que las conoce es *Dios*?

Por supuesto, el crítico podría responder que, a diferencia de mí, Dios es la *causa* de que el futuro exista, y no simplemente alguien que resulta que lo conoce. Y también es la causa de que el *presente* exista. Y, como he dicho, lo conoce todo (incluyendo el presente y el futuro) precisamente en virtud de ser su causa. Por tanto, ¿no sería esto incompatible con que mis acciones sean libres (y esto tanto con mis acciones presentes como con las futuras)?

Pero, una vez más, la conclusión no se sigue. Pensemos de nuevo en la analogía del autor de la historia. Supongamos que se trata de una novela negra y que uno de los personajes planea cuidadosamente el asesinato de otro por motivos económicos. De modo natural, diríamos que comete el asesinato libremente y que, por tanto, es castigado con justicia tras ser descubierto al final del libro. Sería una tontería decir: «Bueno, en realidad no cometió el asesinato libremente, pues lo hizo sólo porque el autor escribió la historia de esta manera». Que el autor haya escrito la historia de esta manera no es incompatible con que el personaje haya cometido libremente el asesinato. No es lo mismo que, digamos, si algún otro personaje hubiera *hipnotizado* al asesinado, forzándole a cometer el crimen, algo que *sí sería* incompatible con que

lo hiciera libremente. Si tal artimaña fuera revelada en algún momento del libro, diríamos «Ah, así que al fin y al cabo no fue un acto libre». Pero *no* decimos eso cuando reflexionamos sobre el hecho de que la historia tuvo un autor. Es perfectamente coherente decir que el autor escribió una historia en la que alguien libremente elige cometer un asesinato.

De modo similar, es perfectamente coherente decir que Dios causa que exista un mundo en el que alguien libremente elige cometer un asesinato o llevar a cabo cualquier otra acción. La acción causal divina es tan poco incompatible con nuestra libertad como lo es la acción del autor con la libertad de sus personajes. La acción divina sería incompatible con nuestra libertad si fuera comparable a la del hipnotista, que es un personaje más entre otros e interfiere con ellos para forzarles a hacer lo que de otro modo no harían. Pero Dios no es así en absoluto, igual que un autor no es un personaje más entre otros en la novela ni «interfiere» con ellos para forzarles a hacer lo que de otro modo no harían. La relación causal del autor con la historia es radicalmente diferente de las relaciones que los personajes en la historia tienen entre sí, y la relación causal de Dios con el mundo es radicalmente diferente de la relación que nosotros y otros elementos del mismo tenemos. La acción divina parece incompatible con la libertad sólo cuando nos olvidamos de esto: que tenemos que pensar el discurso acerca del conocimiento y la acción de Dios en términos *análogos*, en vez de unívocos.

El uso analógico de los términos es crucial con respecto a entender otro aspecto del conocimiento divino. He dicho que en el intelecto divino existen diversos conceptos y proposiciones, pero no pueden existir en él exactamente en el *mismo* sentido en el que se dan en nuestros intelectos. Pues en nosotros existen como pensamientos distintos, y esto sería incompatible con la simplicidad divina. Quizás podríamos pensar en términos de una *conjunción* de todas las proposiciones y decir que en el intelecto divino hay algo así como un único pensamiento cuyo contenido es esta única proposición conjuntiva gigantesca. Pero esto tampoco puede ser del todo acertado, pues tal proposición tendría ella misma partes constitutivas.

Un modo mejor, aunque aún imperfecto, de entender la naturaleza del conocimiento divino sería pensar en términos de analogías como la siguiente. De un haz de luz blanca pueden derivarse varios haces de colores al pasarlo por un prisma. Aunque los colores no están separados hasta que el haz atraviesa el prisma, aún así están unificados en el haz de luz blanca. De un pedazo de masa pueden salir galletas de diferentes formas por medio de un molde. Aunque las galletas, con sus formas particulares, no están separadas hasta que utilizamos el molde, aún así existen virtualmente en la masa sin cortar. Ahora bien, Dios es actualidad pura, mientras que cada tipo de criatura representa un modo diferente en el que la actualidad puede ser limitada por la potencia. Es decir, cada criatura es comparable a uno de los distintos colores específicos que pueden derivarse del haz de luz blanca que los contiene todos, o a las diferentes formas que pueden salir de la masa de galleta que las contiene todas.

La creación del mundo por parte de Dios es, pues, como el traspasar de la luz blanca a través del prisma o la aplicación de los moldes a la masa. El prisma saca, a partir del espectro que está contenido de modo unificado en la luz blanca, un rayo particular de *este* y *ese* color, y los moldes sacan, a partir de la variedad de galletas posibles contenidas de modo unificado en la masa, una galleta de *esta* y *esa* forma particular. De modo similar, la creación implica sacar, a partir de la actualidad ilimitada que es Dios, diversos *modos limitados* de ser actual. Ser una piedra o un árbol o un perro es ser actual, pero sólo *como* piedra o árbol o perro *en vez de* como otro tipo de actualidad, igual que ser verde es ser un color pero ése específico *en vez de* (digamos) rojo o cualquier otro de los colores del espectro, e igual que ser una galleta redonda es ser redonda *en vez de* (digamos) cuadrada o de cualquier otra forma que podría haberse sacado de la masa. (De nuevo, estas analogías no son perfectas, sólo pretenden ser sugerentes. De entrada, las criaturas no están *hechas a partir* de Dios como las galletas de la masa, dado que Dios, que carece de toda potencia, no es un tipo de material que pueda adoptar formas diferentes).

Ahora, igual que si conocieras perfectamente la luz blanca, conocerías todos los colores que podrían derivarse de ella, y que si conocieras perfectamente la masa de galleta, conocerías todas las formas que podrían sacarse de ella, pues del mismo modo, conocer perfectamente aquello que es actualidad pura implicaría conocer todos los modos limitados de ser actual que podrían derivarse de ello. Y así es como Dios conoce todas las clases de seres finitos que existen o pueden existir: en virtud de conocerse perfectamente a sí mismo como aquello que es actualidad pura e ilimitada. Esto no es decir que su conocimiento es *exactamente* como el de aquél que aprehende la naturaleza de la luz blanca o de la masa, pero sí que es *análogo* a esto. E incluso si la analogía es imperfecta, esto es, como hemos dicho, justo lo esperable, dado lo mucho que tiene que alejarse la razón de su esfera ordinaria de funcionamiento cuando se trata de buscar las explicaciones últimas. (Más sobre esto a continuación).

Bondad perfecta

Para ver que Dios tiene que ser perfectamente bueno, tenemos que entender antes qué es el bien y el mal. Mucha gente hoy en día presupone que los juicios acerca de la bondad o maldad de algo son, en último término, meras expresiones de preferencias subjetivas. Pero no es difícil mostrar que esto no es así. Piensa en un triángulo euclídeo, la naturaleza o esencia del cual es ser una figura plana cerrada con tres lados rectos. Todo lo que tenga esta esencia ha de poseer cierto número de propiedades, como que sus ángulos sumen 180 grados. Como vimos en el capítulo 3, éstos son hechos objetivos que descubrimos, no inventamos. Aún así, obviamente hay triángulos que no están a la altura de esta definición. Un triángulo dibujado de prisa y corriendo en el asiento de plástico agrietado de un autobús en movimiento puede que no esté del todo cerrado o que no tenga unos lados perfectamente rectos, y por ende sus ángulos pueden sumar algo distinto de 180. Incluso un triángulo

dibujado cuidadosamente en un papel con lápiz y regla tendrá sutiles defectos. Aún así, este último se aproximará mucho más a la esencia de triangularidad que el primero y, en consecuencia, será *mejor* triángulo que el otro. De modo natural describiríamos el último como un *buen* triángulo y el primero como uno *malo*. Este juicio sería completamente objetivo, sería una tontería sugerir que estaríamos simplemente expresando una preferencia personal por la rectitud o por los ángulos que suman 180. El juicio sencillamente se sigue de los hechos objetivos acerca de la naturaleza de los triángulos.

O piensa ahora en un ser vivo y sus atributos y operaciones características, como un árbol y el modo en el que hunde sus raíces en el suelo, absorbe a través de ellas agua y nutrientes, saca hojas con las que lleva a cabo la fotosíntesis, etcétera. Esto son potencialidades que el árbol tiene en virtud de ser un árbol y que tiene que actualizar de cara a realizarse como tal. Es decir, estas potencialidades y la necesidad de actualizarlas se siguen de la naturaleza o esencia de ser un árbol. Un árbol que, debido a alguna lesión o enfermedad, no pueda hundir profundas raíces o sacar hojas sanas es en esta medida un mal árbol, mientras que otro que actualice estas potencias es en esa medida bueno. De nuevo, sería una tontería pretender que este juicio refleja meramente una preferencia personal subjetiva por los árboles sanos. Al contrario, se fundamenta en los hechos objetivos acerca de *lo que es ser* un árbol.

El sentido de «bueno» y «malo» que usamos aquí es el que está operativo cuando hablamos de un buen o un mal espécimen, de un buen o mal ejemplar de un tipo de cosa. Tiene que ver con el éxito o el fracaso de algo a la hora de estar a la altura del estándar inherente en el tipo de cosa que es. Y esta noción de bondad o maldad se aplica a todo, dado que todo es una cosa de cierto tipo. La bondad y la maldad pueden definirse objetivamente, pues, en términos de las naturalezas o esencias de las cosas[182]. Por descontado, los ejemplos que he dado hasta el momento no implican bondad o maldad *moral*, dado que un triángulo mal dibujado no es moralmente reprochable ni un árbol sano es moralmente loable. Pero la bondad o maldad moral pueden entenderse como casos especiales de estas nociones más generales. La bondad o la maldad moral entran en juego con criaturas capaces de *escoger libremente* si actuar de un modo que facilite o que frustre la actualización de las potencias que, dada su naturaleza o esencia, tienen que realizar de cara a florecer. Los seres humanos son animales *racionales* y, por este motivo, capaces de actuar libremente. La bondad o maldad moral en los seres humanos implica la elección deliberada de actuar o bien de un modo que facilite la actualización de las potencias que necesitamos realizar para florecer como seres humanos, o bien de un modo que frustre su realización[183].

Ahora, fíjate que ser bueno implica ser *actual* de una determinada manera: de nuevo, de esa manera que implique realizar lo que está implícito en la naturaleza o esencia de una cosa. Un triángulo es bueno en la medida en que sus lados son rectos *en acto*, un árbol es bueno en la medida en que *en acto* hunde sus raíces en la tierra y hace la fotosíntesis, etcétera. Ser malo, en cambio, implica una *deficiencia* a la hora de

ser actual de determinada manera: de nuevo, de esa manera que implica una *deficiencia* a la hora de realizar lo que está implícito en la naturaleza o esencia de una cosa. Un triángulo es malo en la medida en que sus lados no son perfectamente rectos, un árbol es malo en la medida en que sus raíces son débiles o no lleva a cabo la fotosíntesis, etcétera. El mal es, pues, una *privación*: la *ausencia* de algo que un ejemplar completamente actualizado de cierto tipo de cosa debería poseer, dada su naturaleza. Carecer de un cuarto lado no es una privación del triángulo, porque un ejemplar completamente actualizado del tipo de cosa que llamamos «triángulo» no tendría, para empezar, cuatro lados. Pero tener un lado encorvado u ondulado es una privación del triángulo, porque un ejemplar completamente actualizado del tipo de cosa que llamamos «triángulo» tendría lados rectos. Carecer de alas no es una privación del árbol, porque un ejemplar completamente actualizado del tipo de cosa que llamamos «árbol» no tendría, para empezar, alas. Pero no tener raíces fuertes sí es una privación del árbol, porque un ejemplar completamente actualizado de árbol las tendría.

El bien y el mal, pues, no están a la par metafísicamente hablando. El bien es primario, dado que se tiene que entender en términos de la *presencia* de cierta característica. El mal es derivativo, dado que se reduce a la ausencia de cierto rasgo, y en concreto a la *ausencia* de cierta clase de *bien*. El bien es un tipo de *actualidad*, y el mal un tipo de *potencialidad* no realizada. Ser malo en algún aspecto es, en último término, *carecer* de algo en vez de tener algo, igual que ser ciego es sencillamente carecer de vista, en vez de poseer algún rasgo positivo.

Esta tesis del mal como «privación», estándar en la filosofía clásica (sea platónica, aristotélica o escolástica), es rechazada por muchos filósofos contemporáneos, pero por razones que, en último término, no son demasiado buenas[184]. Por ejemplo, a veces se dice que la tesis privacionista, en tanto que entiende todo mal como ausencia de bien, niega la realidad del mal. Pero esto no es verdad. Decir que la ceguera es la ausencia de la vista no es negar la realidad de la ceguera. De modo similar, decir que el mal es la ausencia de bien no es negar la realidad del mal. Es sencillamente explicar la *naturaleza* de esa realidad, igual que señalar que la ceguera implica un fallo de los ojos, nervios ópticos y demás con respecto a funcionar apropiadamente es dar una explicación de la naturaleza de la ceguera[185].

Se dice también a veces que el *dolor* es malo, pero que no es un tipo de privación, no es la *ausencia* sino precisamente la *presencia* de algo. Pero hay varios problemas con esta objeción[186]. En primer lugar, no es correcto decir *sin matiz* que el dolor es malo. Pues el dolor sirve la función de indicarle a un organismo que algo va mal, que hay algún peligro que tiene que ser evitado, etcétera. En este sentido, el dolor puede a veces ser *bueno*, y su ausencia mala. Por ejemplo, sería malo para un organismo que no sintiera dolor al entrar en contacto con algo que lo pudiera quemar, porque en tal caso no actuaría a tiempo para alejarse de ello. Aún más, hay casos en los que el dolor no se experimenta como malo: por ejemplo, el dolor que uno siente al terminar una

agotadora sesión de entrenamiento puede ser experimentado como satisfactorio. Lo que es malo, pues, no es el dolor en sí mismo, sino algo asociado con él: por ejemplo, la disfunción corporal o el daño del cual el dolor es indicador, o la pérdida de tranquilidad mental que le sigue. (De hecho, hay evidencia neurológica de esto. Cierta clase de lesiones cerebrales puede producir una extraña condición conocida como *asimbolia al dolor*, en la cual éste es experimentado sin el disguste que habitualmente lo acompaña).

También está la objeción de que ciertos males morales no pueden analizarse en términos de privación. El asesinato, sostiene la tesis privacionista, implica no respetar el deber de no matar a una persona inocente. Pero esto, se ha objetado, no es toda la historia, dado que tenemos que atribuirle al asesino la intención injustificable de acabar con la vida de esa persona, y el hecho de que tenga esa intención es algo positivo acerca de él, más que una privación. E incluso si analizamos lo injustificado del asesinato en términos de otra privación, aún así tendremos que hacer referencia a *otros* rasgos positivos del asesino, como la presencia en él de ciertas creencias y deseos[187].

Pero, como ha señalado David Alexander, esta objeción descansa en un malentendido acerca de la tesis privacionista[188]. Ésta no dice que el análisis de un acto moralmente malo no hará referencia a *ningún* rasgo positivo. Dice simplemente que la *maldad* del acto, en concreto, tiene que ser analizada en términos de privación, incluso si *otros* aspectos del mismo son rasgos positivos, en vez de privaciones. Por tanto, un asesino tendrá efectivamente ciertas creencias y deseos, y esto realmente es de por sí *tener* algo, más que carecer de algo. La creencia o deseo puede incluso ser por sí mismo bueno. Por ejemplo, si el asesino está motivado por el deseo de adquirir dinero, ese deseo considerado *en sí mismo* es bueno. Lo que es malo es la ausencia de la intención de conseguir dinero sólo de una manera compatible con el respeto por los derechos del inocente.

¿Pero no es el sadismo un ejemplo de mal moral que no puede ser analizado en términos de privación? Al fin y al cabo, un asesino sádico no es que simplemente no respete los derechos del inocente, sino que positivamente siente placer al infligirle daño. ¿Y no es esto precisamente la presencia de algo (a saber, de un deseo sádico) más que la ausencia de algo? Pero el deseo sádico se puede analizar como un deseo que está *mal* dirigido, que se orienta a un fin *contrario a* la preocupación por los otros que necesitamos cultivar para florecer como animales sociales. Implica una deformidad o defecto psicológico, igual que la ceguera es una deformidad o defecto fisiológico. Por supuesto, justificar totalmente este análisis exigiría toda una digresión ética que va mucho más allá del objetivo de este libro. Pero es suficiente para nuestros propósitos mostrar que el sadismo es igual de analizable por la tesis privacionista que cualquier otro tipo de mal.

Por tanto, las objeciones en contra de la idea del mal como privación fracasan[189]. Y así tenemos, de nuevo, una explicación en la cual ser bueno es ser *actual* en algún

respecto, mientras que ser malo es *fallar* a la hora de actualizar cierto potencial. Pero si la actualidad se corresponde con el bien y el mal con la potencialidad no realizada, entonces tenemos que atribuirle a Dios bondad pura y la completa ausencia en él de todo tipo de mal. Hacer esto es sacar las implicaciones de la naturaleza de Dios como actualidad pura, tomada en conjunción con la teoría del bien que hemos delineado, pero podemos llegar a un resultado similar razonando a partir de lo que es cierto del mundo hasta lo que tiene que ser cierto de su causa. Pues dado el principio de causalidad proporcionada, cualquier bien que haya o pueda haber en el mundo tiene que darse de algún modo en Dios. Pero si algo es la fuente de todo bien posible, entonces hay un sentido obvio en el que es todo bueno.

Pero si, de acuerdo con el principio de causalidad proporcionada, todo lo que hay en un efecto tiene que estar de algún modo en su causa, ¿no se sigue que también tiene que darse en Dios todo mal? No, en absoluto, porque, como hemos visto, el mal es la *ausencia* de algo, más que una realidad positiva por derecho propio. Por tanto, mientras es perfectamente verdadero decir que hay mal en el mundo, a lo que esto se *reduce* es sencillamente a que ciertos bienes están ausentes del mundo. Así, hacer un mundo que contenga mal no es una cuestión de hacer dos tipos de cosas, buenas y malas. Más bien, es hacer sólo cosas buenas, pero evitando también crear algunos de los bienes que podrían haber estado ahí. Supongamos que empiezo a dibujar un triángulo en un pedazo de papel, pero tras trazar dos lados y empezar con el tercero, me detengo antes de terminarlo. El triángulo, siendo defectuoso, manifiesta cierto tipo de mal. Pero este mal no es algo extra que he tenido que poner en él después de dibujarlo. Más bien, se reduce a la ausencia de algo que he evitado poner en él. Es en este sentido que Dios crea un mundo con mal. El mal no es una *cosa* que Dios ha puesto en el mundo junto con todos los bienes que ha creado. Más bien, el mal es la ausencia de ciertos bienes que ha evitado introducir. Ahora bien, lo que el principio de causalidad proporcionada implica es que toda *cosa*, todo rasgo *positivo*, que haya en un efecto tiene que darse también de algún modo en su causa total. Pero dado que el mal no es esto, el principio no implica que tenga que darse de algún modo en Dios.

¿Pero el hecho de que Dios no haya creado todo el bien que podría haber hecho no implica un defecto en él? No. ¿Acaso implicaría un defecto en mí el hecho de que no hubiera terminado el triángulo de nuestro ejemplo? En absoluto, dado que puede que tuviera algún buen motivo para no hacerlo. Por ejemplo, se me podría haber ocurrido que no había otra manera de ilustrar cierta idea filosófica durante una conferencia que dibujando un triángulo incompleto para usarlo como ejemplo. El efecto bueno de generar en mi audiencia una comprensión filosófica superaría el trivial caso de mal representado por el triángulo imperfecto. Considerado aisladamente, el triángulo incompleto es malo, pero la situación completa del triángulo, la conferencia, la comprensión de la audiencia, etcétera, es buena, y es un bien que no habría sido posible sin permitir en él ese mal concreto.

De modo similar, que Dios se abstenga de causar todos los bienes particulares que podría haber creado es consistente con que sea perfectamente bueno, en la medida en que la creación en su conjunto es buena en modos en que no lo habría podido ser sin permitir que se dieran en ella ciertos males localizados. Por poner sólo un ejemplo, la valentía no podría existir a menos que la gente se enfrentara con el peligro real de sufrir algún daño y, aún así, hicieran lo correcto. Pero la valentía es un bien y sufrir daño, un mal. Por tanto, un mundo que contuviera ese bien concreto no podría existir a menos que ese mal concreto también existiera en él. Así, igual que Dios no puede hacer que exista un círculo cuadrado, tampoco puede hacer que haya un mundo en el que es posible ser valiente pero en el que nadie se enfrenta a ningún peligro ni daño real[190]. De este modo, que Dios sea perfectamente bueno es compatible con que el mundo que crea contenga males, igual que bienes. (Más acerca de esto en el siguiente capítulo, cuando tratemos del problema del mal).

Voluntad

De nuevo, entre las operaciones propias de un árbol están hundir sus raíces en la tierra y hacer la fotosíntesis. Por su naturaleza, el árbol *tiende* o *se inclina* a estas actividades, y las llevará a cabo a menos que algo se lo impida (alguna lesión o enfermedad, digamos). Por supuesto, no persigue estas actividades *de modo consciente*: la tendencia o inclinación es completamente inconsciente y no implica vida mental alguna. Los animales también tienen tendencias o inclinaciones naturales. Un perro, por ejemplo, de modo natural buscará comida, agua y oportunidades de apareamiento. Dado que los animales son seres sensitivos, su búsqueda de estas actividades *sí es* consciente: poseen lo que en la jerga tradicional se conoce como *apetito sensible*. Luego están las criaturas racionales, como los seres humanos. Como el resto de animales, podemos perseguir las diversas actividades que nos son propias de modo consciente, pero a diferencia de ellos, nosotros tenemos intelecto y podemos *conceptualizar* los objetos que buscamos. Tendemos o nos inclinamos hacia algo porque lo *aprehendemos racionalmente* como digno de ser perseguido, y nos alejamos de algo porque lo aprehendemos racionalmente como indigno de ser perseguido. Poseemos *apetito racional* o *voluntad*.

Ahora bien, hemos visto que hay en Dios algo análogo a lo que llamamos «intelecto» en nosotros. Y tiene que haber en él, en consecuencia, también algo análogo a lo que llamamos en nosotros «voluntad». Pues igual que un árbol o un perro tienden o se inclinan hacia la realización de su naturaleza (de manera no racional), y un ser humano también (de manera racional), del mismo modo Dios ha de tender o inclinarse hacia la realización de su naturaleza (de manera racional). Por supuesto, a diferencia del resto de cosas, Dios no tiene que *hacer* nada para realizar su naturaleza, dado que ya es siempre puramente actual. Pero en esto es más semejante a algo que haya completado la realización de su naturaleza que a algo que nunca haya tendido o se haya inclinado hacia dicha realización. Podemos decir que hay en él

algo así como el caso límite del apetito racional[191]. Pues, por otro lado, Dios aprehende *todas* las cosas que podrían existir y *causa* que *algunas* existan de verdad al tiempo que *se abstiene* de crear otras. Por tanto, tiene que existir en él algo análogo a *querer* las primeras y no querer las segundas.

La voluntad de Dios tiene que ser también *libre*. Pues de entrada (y como ya hemos visto), todo lo que no es Dios depende de él para su ser y obrar en todo momento en el que existe y actúa. Por tanto, no puede haber nada externo a Dios que de algún modo lo fuerce a actuar como lo hace. Y, por otro lado (como también hemos visto), todas las posibilidades se fundan en el intelecto divino y lo que realmente existe preexistía en Dios como la idea o el concepto de algo que podía crear. Por ejemplo, el concepto de un león y el concepto de un unicornio se dan ambos en el intelecto divino, y Dios quiso crear seres que se correspondieran con el primer concepto, pero no quiso crear seres que se correspondieran con el segundo. Ahora, no hay nada en el concepto de un león que haga necesario que los leones existan, ni hay nada en el concepto de un unicornio que haga necesario que los unicornios no existan. Tampoco hay nada en ningún *otro* concepto que exija que existan los primeros y no los segundos. Con anterioridad a la creación, pues, un mundo con unicornios era tan posible como un mundo con leones: dado su conocimiento de los posibles, Dios podría haber creado cualquiera de los dos. Por tanto, no hubo nada interno que lo forzó a crear leones y no unicornios. Pero si no hay nada ni externo a Dios ni interno a él que lo fuerce a actuar como actúa, entonces su voluntad es libre[192].

Algunas veces se dice que, dada la doctrina de la simplicidad divina, la voluntad de Dios no puede ser libre. Pues actuar libremente implica (eso dice la objeción) que uno tiene la *potencia* de actuar de un modo en lugar de otro y que, entonces, actualiza una de esas potencias en vez de la otra. Pero de acuerdo con la doctrina de la simplicidad divina, Dios es puramente actual, sin mezcla de potencia. Por tanto, no puede ser libre. O, si es libre, tendrá que tener, al fin y al cabo, potencialidades igual que actualidades, con lo cual no será absolutamente simple o no-compuesto[193].

Sin embargo, no es cierto que la libertad como tal implique la posesión y actualización de potencialidades. Es verdad que cuando *nosotros* hacemos libremente una cosa en vez de otra, actualizamos varias potencialidades nuestras (por ejemplo, la potencia de mover un miembro en esta dirección, en lugar de en esa otra). Pero concluir de aquí que toda acción libre como tal tiene que implicar la actualización de potencialidades sería cometer una falacia de accidente, igual que si alguien supusiera que toda acción implica mutabilidad (como vimos antes).

Por descontado, es difícil entender la idea de algo que actúa libremente pero que carece de potencialidades, igual que lo es entender que algo pueda actuar sin padecer cambio alguno. Como señala Brian Davies, es mucho más fácil comprender la afirmación de que la voluntad divina es libre como una tesis de teología *negativa*, en el sentido de que Dios *no* es forzado a actuar por nada externo ni interno, más que como una idea con contenido positivo[194]. Pero todo esto es lo esperable, dado que

(como ya hemos dicho) cuando llegamos a la noción de una causa incausada de todas las cosas estamos lo más lejos posible del mundo de nuestra experiencia ordinaria. Sabemos, por las consideraciones aducidas arriba, *que* Dios tiene que ser tanto absolutamente simple como libre, y sabemos también que lo esperable es que nos sea extremadamente difícil entender su naturaleza. Que la libertad de la voluntad divina nos resulte misteriosa no debería sorprender a nadie, y difícilmente puede esto ser *por sí mismo* una objeción seria a la tesis de que Dios es tanto simple como libre. (Al fin y al cabo, la libertad de *nuestra* voluntad es también bastante misteriosa de por sí).

Por último, alguien podría pensar que hay motivos independientes tanto de su carácter misterioso como de la simplicidad divina para negar que la voluntad de Dios es libre. Leibniz, por ejemplo, sostuvo que, dada su omnipotencia, omnisciencia y perfecta bondad, Dios tiene que crear el mejor de los mundos posibles. Pues que hiciera cualquiera otra cosa parecería implicar o bien que no podía crear el mejor mundo posible (lo que entraría en conflicto con su omnipotencia), o bien que no sabía cuál era (lo cual sería incompatible con su omnisciencia) o bien que no quería crearlo (lo cual chocaría con su bondad). Pero si no pudo hacer otra cosa que crear el mejor de los mundos posibles, ¿no implicaría eso que no era *libre*?[195]

Pero entre los presupuestos de este argumento están (a) que uno siempre está obligado a realizar el mejor estado de cosas que puede, y (b) que hay tal cosa como un mejor mundo posible[196]. Y ninguno es correcto. Supongamos que un mundo con árboles es mejor que uno que sólo contenga objetos inorgánicos, como agua o piedras. ¿Está Dios obligado a crear el primero en vez del segundo? ¿Por qué? ¿Quién sufrirá un daño o una injusticia si no lo hace? No puede dañarse a sí mismo, ya es perfectamente bueno, puramente actual, etcétera. No hay nada que necesite, nada que tenga que hacer, para realizarse como el tipo de cosa que es. Por tanto, no necesita crear ningún mundo en absoluto, menos aún uno que tenga árboles. ¿Estaría perjudicando a los árboles si no los creara? ¿Cómo puedes perjudicar algo que ni siquiera existe? Por descontado, si creara los árboles sin crear al mismo tiempo aquellas cosas que necesitan de cara a realizarse (agua, luz, etcétera), entonces sí podríamos decir que los perjudica. Pero eso es porque, en tal caso, *sí* existirían. Si se abstiene de crearlos, no les hace ningún mal, cree o no a continuación agua, luz, etcétera, porque no puedes perjudicar lo que no existe[197].

Y, en cualquier caso, tampoco hay tal cosa como el mejor mundo posible[198]. De nuevo, supongamos que un mundo con árboles es mejor que uno sin. Un bosque sería en tal caso mejor que un árbol solo, y un mundo con múltiples bosques, mejor que otro con uno solo. Pero no hay ningún límite superior al número de bosques que pueden existir, de modo que para cualquier mundo con x bosques, habrá siempre otro mundo posible con $x + 1$ bosques que será, en consecuencia, mejor. Por tanto, no hay tal cosa como el mejor mundo posible, con lo cual Dios no puede estar obligado a crearlo, no más que podría estar obligado a crear un círculo cuadrado.

Una objeción que se ha planteado contra la tesis de que no hay ningún mejor mundo posible es que entra en conflicto con la idea de que Dios es el ser más perfecto posible[199]. Supongamos que Dios crea un mundo con uno de los infinitamente diversos grados de bondad que un mundo puede tener. Por ejemplo, supongamos que Dios crea un mundo con x bosques. Entonces sería posible que hubiera un ser aún más perfecto, a saber, uno que creara un mundo con $x + 1$ bosques. Y un ser que creara un mundo con $x + 2$ bosques sería aún más perfecto, y así hasta el infinito. Pero entonces no podemos decir que Dios es el ser más perfecto; o, para ser más precisos, no podemos decir que haya un ser más perfecto en absoluto, de modo que (si algo tiene que ser perfecto para ser Dios) tampoco podemos decir que haya un Dios.

Pero esta objeción presupone que la perfección de Dios depende de lo que éste *hace*, y esto sencillamente no es así. La perfección divina se sigue de lo que Dios *es*: en concreto, se sigue de su actualidad pura y de todo lo que ésta implica. Por tanto, la tiene cree lo que cree, y de hecho, con independencia de si crea algo en absoluto, igual que un diamante perfecto es tal con independencia de si corta un vidrio de un octavo de pulgada de grosor o uno de un cuarto de pulgada de grosor, y de hecho con independencia de si corta algún vidrio en absoluto. Por supuesto, dado que *agere sequitur esse*, lo esperable sería que un ser perfecto tuviera la *capacidad* de crear cualquiera de los infinitos mundos posibles. Pero esto no implica que tenga que ejercer esta capacidad de alguna manera concreta o ejercerla en absoluto, igual que el diamante tendrá la capacidad de cortar un amplio abanico de vidrios con independencia de que corte este vidrio o ese, o de si corta algún vidrio en absoluto. Por tanto, en contra de la susodicha objeción, que Dios cree un mundo con x, x + 1 o cualquier otro número de bosques es completamente irrelevante con respecto a que sea el ser más perfecto posible.

Amor

Algunas veces se pretende que, como Dios es inmutable, no podemos decir que *ame* su creación, pues el amor (se argumenta) implica la capacidad de ser *afectado* por el amado. Piensa en la manera en la que un padre se preocupa cuando su hijo está sufriendo, o cómo un enamorado no puede dejar de pensar en la persona a la que ama. Pero ser afectado de estas maneras es experimentar *cambio*. Por tanto (se concluye), si Dios es inmutable, entonces no ama a sus criaturas.

Una vez más, lo que tenemos aquí es una falacia de accidente. Es verdad que cuando *nosotros* amamos una cosa, tendemos también a vernos afectados o cambiados por ella en modos como los descritos, pero no se sigue de ahí que el amor *como tal* implique mutabilidad. Pues lo que es esencial al amor es que el amante *quiera el bien* del amado. Por esto vemos el amor como superficial si *sólo* implica sentimientos generados por la presencia o el recuerdo del amado, pero que pueden crecer o menguar. Que el amante quiera el bien del amado incluso en esos momentos en los

que no se sienta particularmente cariñoso es lo que hace que su amor sea serio. Éste es el motivo por el que puede darse tal cosa como la dureza del amor o el amor por los enemigos. Cuando uno tiene que hacer algo por el amado, por su propio bien, a lo que sus propios sentimientos de cariño no le inclinarían, o cuando uno tiene que hacer algún bien por una persona que le disgusta intensamente, la *voluntad* de hacer estas cosas es suficiente para convertirlas en un acto de amor a pesar del conflicto con las propias emociones. De nuevo, el amor es, en esencia, una cuestión de la *voluntad*, que es activa, más que de las emociones, que son pasivas.

Ahora, como hemos visto, hay voluntad en Dios y su voluntad está dirigida a la creación del mundo. También hemos visto que ser bueno es ser actual en algún aspecto. Pero crear cosas significa actualizarlas, y en consecuencia generar todo el bien que se sigue de esa actualización. Por ejemplo, crear árboles implica querer que existan árboles y, por tanto, querer que también exista aquello que es bueno para los árboles: que tengan raíces que absorban agua y nutrientes, que hagan la fotosíntesis, etcétera. En este sentido, que Dios cree las cosas implica que las ama. Por tanto, tenemos que atribuirle amor a Dios[200].

Incomprensibilidad

¿Podemos comprender a Dios? En un sentido laxo, está claro que sí: este capítulo y los anteriores así lo muestran. En los primeros cinco hemos desarrollado diversas pruebas a favor de la existencia de Dios, y en el capítulo presente (también en los anteriores, aunque en menor detalle) estamos viendo varios argumentos para pensar que Dios ha de tener ciertos atributos. Entender estos argumentos y ver que son correctos es comprender a Dios, al menos hasta cierto punto.

Por supuesto, mucho de lo que sabemos acerca de la naturaleza de Dios es de tipo negativo o apofático. Sabemos que *no* es compuesto, que *no* es mutable, que *no* es material y que *no* está en el tiempo ni en el espacio. Pero esto es conocimiento real, y tenerlo ya es comprender al menos *algo* de la naturaleza divina. También hemos visto que los términos que utilizamos para nombrar los atributos positivos de Dios tienen que entenderse analógicamente, más que de modo unívoco. Pero esto también nos da conocimiento real. El lenguaje analógico en cuestión no es metafórico, sino literal, y se da también en otras áreas del conocimiento fuera de la teología.

En concreto, la analogía de atribución y la de propia proporcionalidad nos dan claves para entender atributos divinos positivos como el poder, el conocimiento, la bondad, la voluntad y el amor. La analogía de atribución nos da al menos una primera aproximación a entender atributos como la omnipotencia, dado que, como hemos visto, todas las cosas distintas de Dios tienen poder causal sólo en la medida en que lo derivan de Dios como su causa. Cuando decimos que Dios tiene poder y que el Sol tiene poder (por ejemplo, para derretir hielo), Dios es el «analogado principal» de dicha predicación en la medida en que *simplemente es* poder causal puro e inderivado, mientras que el Sol y el resto de criaturas son «analogados secundarios»

en la medida en que su poder causal depende en todo instante de Dios. Otros atributos divinos (como la bondad) pueden entenderse de manera similar: según los modos en que podemos predicar ciertos rasgos de las criaturas sólo porque los derivan de su causa divina.

La analogía de propia proporcionalidad ofrece aún otro medio de aprehender los atributos positivos de Dios. Recordemos que, a pesar de las enormes diferencias entre los ojos y el intelecto, podemos no obstante hablar tanto de *ver un árbol* como de *ver que el teorema de Pitágoras es verdad* porque el intelecto es al teorema de Pitágoras lo que los ojos son al árbol. Hay una «semejanza proporcional» entre la relación de los ojos al árbol y la del intelecto al teorema. De modo similar, podemos hablar de la bondad de un ejemplar sano de árbol, la bondad de un ser humano virtuoso y la bondad de un ángel como San Miguel, porque el árbol es a su bondad lo que el ser humano y el ángel a la suya. Esto es así aunque el bien implicado en cada caso sea muy diferente. El bien de un árbol se realiza gradualmente a través del tiempo, por medio de procesos de crecimiento naturales e inconscientes. El bien de un ser humano virtuoso también es realizado gradualmente a través del tiempo, pero como resultado de elecciones deliberadas, a veces en contra de deseos corporales desordenados (como un apetito excesivo por el alcohol). El bien de un ángel también es el resultado de una elección deliberada, pero no en el tiempo ni hecha en contra de deseos corporales desordenados[201].

Ahora bien, por la misma razón, Dios es a su bondad lo que el ángel, el ser humano y el árbol a la suya, aunque la bondad divina es aún más diferente, de modo radical. A diferencia de un buen ángel, que podría haber escogido en cambio el mal, Dios no puede *no* ser bueno, dado que es actualidad pura, sin ninguna potencia no realizada. Si la bondad de un ángel es más perfecta que la de un ser humano (dado que, al carecer incluso de deseos corporales ordenados, hay menos cosas que podrían «ir mal» en el caso de un ángel), la bondad divina es aún más perfecta. Podemos pensar en ella como el caso límite de la bondad[202]. Y el conocimiento de Dios, su voluntad, etcétera, también pueden entenderse de modo similar en términos de semejanza proporcional.

Por tanto, en la medida en que la posición a la que hemos llegado es racionalista y no fideísta, y que en ningún caso se reduce a una teología puramente negativa, claramente sostiene que, al menos en un sentido laxo, podemos comprender a Dios. Pero dicho esto, tal posición también implica que esto es verdad *sólo* en sentido laxo, pues se sigue de ella que en sentido *estricto*, *no* podemos comprender a Dios de ninguna de las maneras[203]. La simplicidad divina lo garantiza. Piensa que cuando entendemos acabadamente algún objeto o sistema material, lo hacemos en parte aprehendiendo qué componentes tiene y cómo están organizados. Pero no podemos hacer esto con Dios, porque es absolutamente simple o no-compuesto. Incluso con las cosas inmateriales, las entendemos en términos del género bajo el cual caen y la diferencia específica que las separa del resto de especies contenidas en el mismo

género. Pero esto también es imposible hacerlo con Dios, dado que no hay en él distinción entre género y diferencia específica. En general, comprendemos las cosas en sentido pleno cuando somos capaces de analizar sus partes y ver cómo están combinadas, y este método no lo podemos aplicar a aquello que es no-compuesto. Podríamos decir que Dios es difícil de entender precisamente porque es simple. (Esto suena paradójico, pero no lo es, porque por «simple» aquí no quiero decir «fácil de entender», sino «no compuesto de partes»).

Esto explica por qué, aunque la doctrina de la analogía nos da cierto punto de apoyo en el lenguaje que utilizamos para hablar de Dios, este apoyo es algo tenue. A medida que eliminamos de nuestra idea de Dios todas las limitaciones asociadas con la bondad, el conocimiento, el poder, etcétera, *de las criaturas*, el contenido positivo de nuestras predicaciones sobre Dios empequeñece. No enteramente, es verdad, pero sí lo suficiente como para que incluso una teología «racionalista» como la defendida en este libro deje la naturaleza divina como un misterio.

Esto no es, en absoluto, una apelación al oscurantismo. Al contrario, es justo lo que deberíamos esperar de *cualquier* intento de explicación última. Como hemos dicho más arriba, es difícil aprehender lo que significa que algo exhiba propiedades tanto de onda como de partícula, o que el espacio mismo (a diferencia de las cosas que contiene) esté curvado. Y aun así la física nos dice que existen tales entidades. A cualquiera que se ponga en modo escéptico, el físico puede responderle diciendo que difícilmente nos puede sorprender que acabemos diciendo cosas muy extrañas cuando investigamos la microestructura de la realidad material o la macroestructura del espacio-tiempo. Pues tales investigaciones nos llevan mucho más allá del mundo de nuestra experiencia ordinaria, en el que el lenguaje que usamos tiene su origen y hogar natural. Al hablar de entidades tan extrañas, el físico no está recurriendo al oscurantismo, sino sencillamente siguiendo la evidencia y la argumentación adonde conducen. Ahora, exactamente lo mismo se cumple para el tipo de teología natural defendido en este libro. En verdad, los argumentos que hemos estado examinando nos llevan a un nivel de la realidad mucho más profundo que aquél investigado por la física, al más profundo posible, de hecho. Y son los argumentos mismos los que nos dicen que no podemos tener nada más que una débil aprehensión de la naturaleza de dicha realidad.

DIOS Y EL MUNDO

Conservación y concurrencia

Los argumentos aristotélico, neoplatónico, tomista y racionalista defendidos en los capítulos anteriores todos muestran que nada distinto de Dios podría seguir existiendo ni siquiera por un instante si Dios no lo estuviera sosteniendo en el ser. Esto sienta las bases de lo que es conocido como la *doctrina de la conservación divina*, de acuerdo con la cual el mundo sería instantáneamente aniquilado sin la acción

causal de Dios. La creación no es un evento de una vez que sucedió en algún punto distante del pasado, sino que está teniendo lugar en cada momento.

Estos argumentos también responden a la tesis rival de la «inercia existencial», de acuerdo con la cual al menos algunas de las cosas que forman el mundo, una vez existen, tenderán a seguir existiendo por sí mismas mientras nada actúe positivamente para destruirlas[204]. Si algo tiene este tipo de «inercia existencial», se dice, entonces no necesita ser conservado en la existencia por Dios. Un problema con esta tesis es que sus defensores nunca explican *exactamente qué es* aquello acerca de un objeto material o cualquier otra cosa contingente que podría darle este rasgo singular. Sencillamente se sugiere, sin argumento, que las cosas podrían tener «inercia existencial», como si esto fuera igual de plausible que la tesis de que son conservadas en el ser por Dios. Otro problema con la tesis es que ninguna cosa material o contingente *podría en absoluto* tener tal rasgo. El motivo es que, como hemos visto, tales cosas son compuestas, y en concreto una mezcla de acto y potencia y de esencia y existencia, y todo lo que esté así compuesto necesita una causa que lo sostenga. Cualquiera que pretenda lo contrario tiene la carga de responder los argumentos de los capítulos anteriores. Meramente sugerir que las cosas podrían tener «inercia existencial» no es *responderlos*, sino simplemente *ignorarlos*[205].

Ahora, aunque las cosas materiales dependen en cada momento de Dios para existir, en realidad son *distintas de* Dios. Esto se sigue del hecho de que sean compuestas mientras Dios es simple, que sean mezcla de acto y potencia mientras Dios es acto puro, que sus esencias sean distintas de su existencia mientras que Dios simplemente es existencia subsistente, que sean contingentes mientras Dios es necesario. Los argumentos de este libro, pues, descartan una visión *panteísta* de Dios, que lo identificaría con el mundo. (También rechazan una visión *panenteísta*, en la cual Dios no es idéntico con el mundo pero está presente en él de tal modo que es cambiado por él. Como he argumentado antes, dado que Dios es puramente actual y absolutamente simple, tiene que ser inmutable o no sujeto a cambio).

Ahora, estas dos tesis –que las cosas dependen de Dios para existir pero son distintas de él–, unidas con el principio *agere sequitur esse*, conducen a una visión de la causalidad de Dios conocida como la *doctrina de la concurrencia divina*. Esta posición «concurrentista» se entenderá mejor, quizás, comparándola con dos tesis rivales: el *ocasionalismo* y el mero *conservacionismo*[206]. El ocasionalismo defiende que nada en el mundo creado tiene eficacia causal en absoluto y que sólo Dios causa que las cosas sucedan. Por ejemplo, cuando dejas un vaso de té frío afuera y los cubitos de hielo se derriten al Sol, según el ocasionalismo no es el Sol el que hace que el hielo se derrita, sino Dios. Que lo haga sólo con ocasión de que salga el Sol es lo que hace que parezca que es éste el que derrite el hielo. De modo similar, no es la bola blanca la que hace que la negra se meta por la tronera de la esquina. Más bien, es Dios quien lo hace con ocasión de que la bola blanca golpee la negra. Etcétera. La *primera* causa, en esta tesis, es la *única* causa, y nada más tiene ningún poder causal secundario o

derivado. El mero conservacionismo, por su parte, sostiene que, aunque Dios mantiene las cosas en el ser, éstas tienen su eficacia causal con independencia de él. Dios mantiene el Sol en la existencia, pero es el Sol el que derrite el cubito de hielo independientemente de Dios; Dios mantiene la bola blanca en la existencia, pero es ella la que produce el movimiento de la negra independientemente de Dios; etcétera.

El concurrentismo rechaza estas dos visiones y defiende una especie de término medio entre ellas. En contra del ocasionalismo, mantiene que el Sol, la bola blanca y el resto de cosas creadas tienen poder causal genuino. En contra del mero conservacionismo, mantiene que, no obstante, las cosas creadas no pueden ejercer este poder causal con independencia de Dios. Pues ninguna de estas posiciones extremas puede ser correcta dado todo lo que ya hemos argumentado.

Consideremos primero por qué tiene que estar mal el ocasionalismo[207]. Dado que *agere sequitur esse* –lo que una cosa *hace* necesariamente refleja lo que *es*–, si algo no pudiera realmente *hacer* nada, si no tuviera eficacia causal en absoluto, entonces en realidad no *existiría*. El ocasionalismo implicaría, pues, que sólo Dios existe, pues sólo él hace algo. Y esto no puede ser verdad. Pues, de entrada, sabemos que *sí* existen cosas distintas de Dios: mesas, sillas, piedras, árboles, etcétera. Incluso si fueras a pensar seriamente la posibilidad de que estas cosas no existen realmente y que son meras alucinaciones, aún así sabrías que *tú* existes, y tú no eres idéntico con Dios. Al fin y al cabo, el hecho mismo de que estés reflexionando acerca de estas posibilidades implica que eres mutable –cambias de un pensamiento al siguiente y al siguiente–, mientras que Dios es inmutable. El hecho de que no estuvieras seguro de la existencia de mesas, sillas, etcétera mostraría que no eres omnisciente, a diferencia de Dios. Que carezcas de poder en diversos sentidos –por ejemplo, no puedes hacer que dejes de experimentar mesas, sillas, etcétera, incluso si estás convencido de que no son reales– muestra que no eres omnipotente, pero Dios sí lo es. Y así con todo. Por tanto, sabes que al menos existe una cosa distinta de Dios, lo cual sería falso si el ocasionalismo fuera verdadero[208].

Además, incluso si pudieras negar coherentemente tu propia existencia junto con la de todo lo demás, aún así el ocasionalismo sería inconsistente en otro sentido. Pues hemos llegado a la idea de Dios como Primera Causa sólo porque hemos razonado a partir de la existencia de cosas distintas de Dios que necesitan ser causadas por él. Por ejemplo, empezamos con la idea de que ciertas cosas cambian, inferimos que tienen que ser mezcla de acto y potencia y deducimos que tiene que haber una causa puramente actual que las sostiene en la existencia. Empezamos con la idea de que ciertas cosas son compuestas, inferimos que tiene que haber algo que haga que sus componentes estén combinados y deducimos que la causa última tiene que ser simple o no-compuesta. Etcétera. Si ahora decimos que sólo Dios existe, estaríamos abandonando las bases que, de entrada, nos condujeron a afirmar su existencia como Primera Causa. Sería como si alguien subiera cuidadosa y lentamente una escalera y,

al llegar arriba, la volatilizara con una pistola láser: caería al suelo, convirtiendo en inútil su cauteloso ascenso[209].

Consideremos ahora dónde está el error del mero conservacionismo. Dado que *agere sequitur esse* –de nuevo, que lo que una cosa *hace* necesariamente refleja lo que *es*–, si algo pudiera *hacer* lo que hace con independencia de Dios, si tuviera eficacia causal aparte de la asistencia divina, entonces también podría *existir* con independencia de Dios. Nos quedaríamos, en esencia, con una concepción deísta de la divinidad, en la cual, incluso si Dios es el Creador de las cosas, éstas podrían continuar sin él una vez creadas. Y esto no puede ser verdad. Pues, de entrada, como ya hemos visto, nada distinto de Dios *podría* ni siquiera existir por un instante sin su acción conservadora. Esto se sigue del hecho de que algo sea compuesto en vez de simple, mezcla de acto y potencia y tenga una esencia distinta de su existencia. Por otro lado, acabaríamos de nuevo en una posición incoherente. Pues ha sido la idea de que las cosas no pueden existir por sí mismas ni siquiera por un instante la que nos ha conducido, para empezar, a la idea de Dios como primera causa. Decir que estas cosas, al fin y al cabo, podrían existir sin Dios sería, de nuevo, como subir por una escalera y volatilizarla de debajo de nuestros pies.

Por tanto, la visión correcta tiene que ser el término medio concurrentista, de acuerdo con el cual *las causas segundas son reales*. Es decir, lo que es distinto de Dios tiene poder causal real, aunque sea sólo de modo secundario o derivado, en la medida en que lo deriva de Dios como causa primera o no-derivada. El ocasionalismo niega que las causas segundas sean reales en la medida en que dice que sólo la primera causa posee eficacia real. El mero conservacionismo también niega que las causas segundas sean reales en la medida en que dice que aquello distinto de Dios tiene su poder causal con independencia de él, y por tanto que no lo tiene meramente en un sentido derivado o secundario.

Las causas segundas son verdaderas *causas* en la medida en que hacen una contribución real al efecto. El efecto no tendría justo el carácter que tiene si no estuviera involucrada en su producción alguna causa segunda. Y las causas segundas son *segundas* en la medida en que serían inertes sin la asistencia divina. Dios tiene que cooperar o *concurrir* con todo lo que hacen si es que tienen que hacer alguna cosa (de aquí la etiqueta «concurrentismo»). Por tomar prestado el ejemplo de Alfred Freddoso, si dibujas un cuadrado en una pizarra con tiza azul, tanto tú como causa primera y la tiza como causa segunda producís conjuntamente el efecto: tú eres la causa de que haya un cuadrado en absoluto y la tiza de que el cuadrado sea azul[210]. La tiza hace una contribución real al efecto en la medida en que éste habría sido muy diferente si la tiza hubiera sido roja, o si el instrumento hubiera sido un lápiz o un bolígrafo, etcétera. Pero ningún efecto podría haberse producido si tú no hubieras presionado la tiza contra la pizarra. O pensemos en la luna, que ilumina sólo en la medida en que recibe luz del Sol. La luna contribuye realmente al efecto en la medida en que su aparición en el cielo nocturno sería muy diferente si su superficie

tuviera otro color o si estuviera hecha de algún material distinto. Pero no iluminaría nada en absoluto si no fuera por la luz del Sol. La concurrencia de Dios con las causas segundas que conserva en el ser es análoga a tu relación con la tiza y a la del Sol con la luna.

Ahora, entre las causas segundas con las que Dios tiene que concurrir si han de tener alguna eficacia están los seres humanos. ¿Significa esto que no somos libres? No, en absoluto. Por tomar un ejemplo de David Oderberg: pensemos en un padre que le enseña a su hijo pequeño a escribir las letras guiándole la mano[211]. El niño, que aún no sabe cómo escribir la *A* (por ejemplo), no podrá hacerlo a menos que permita que su padre dirija su mano. El niño puede resistir el influjo de su padre y mover la mano en otra dirección o puede someterse a él y permitirle mover su mano en la dirección correcta. No hay nada *per se* en el influjo del padre que descarte ninguna de las dos posibilidades. Por tanto, la libre elección del niño de resistir o someterse hace una contribución real al efecto. Dicho esto, el efecto –que la letra *A* acabe en la página– no sucedería sin el influjo del padre. La concurrencia de Dios con nuestras acciones libres es análoga a esto.

Milagros

Determinar si algún supuesto milagro (como la Resurrección de Jesús) ha sucedido realmente va mucho más allá del objetivo de un libro de teología natural. Pero qué significaría que un milagro tuviera lugar y si tal cosa es siquiera posible son preguntas respecto de las cuales los argumentos de este libro son muy relevantes, de modo que es apropiado abordarlas ahora.

Desde tiempos de David Hume, un «milagro» se ha caracterizado habitualmente como una violación de una ley de la naturaleza. La idea, aproximadamente, es que ahí donde haya una correlación regular o «con forma de ley» entre, digamos, causas del tipo A y efectos del tipo B, que una instancia particular de A no sea seguida por B constituiría un milagro. Esta idea subyace en los argumentos escépticos que sostienen que la misma noción de un milagro es incoherente, en la medida en que la evidencia de que cierta violación de una ley sucedió vendría simplemente a probar que la supuesta ley en cuestión no era en realidad una *ley*, de modo que no hubo ninguna violación real ni, por tanto, ningún milagro.

Pero desde el punto de vista de la metafísica aristotélico-tomista (que es la posición filosófica de la que bebe este libro), esta caracterización de los milagros es problemática. En la aproximación aristotélica estándar, una ley de la naturaleza es una descripción de las tendencias o disposiciones que una cosa exhibirá dada su naturaleza o esencia. Por ejemplo, si es una ley de la naturaleza que el agua se congela a los 0º, entonces lo que esto implica simplemente es que el agua tiene, en virtud de su esencia o naturaleza, una tendencia o disposición a congelarse a esa temperatura. Como es habitual, este ejemplo es una simplificación, dado que el agua puede, en circunstancias inusuales, darse en forma líquida en temperaturas menores.

Pero esto sólo hace que reforzar el punto de que cuando hablamos de leyes en realidad estamos hablando de tendencias o disposiciones, y una tendencia o disposición puede ser bloqueada o manifestarse sólo bajo ciertas condiciones. En palabras de Anselm Ramelow:

> Las leyes de la naturaleza […] hablan en realidad sobre las propiedades disposicionales de los objetos, según el tipo de cosa que son: los objetos del tipo A tienen una disposición a manifestar la cualidad F en condiciones C, en virtud de ser de la naturaleza N. Para Tomás, las leyes de la naturaleza no son generalizaciones estrictamente *universales*, sino descripciones de lo que sucede *normalmente*, a saber, de acuerdo con la naturaleza de las cosas: las excepciones son bastante compatibles con estas leyes[212].

Por tanto, un problema con caracterizar a los milagros como violaciones de una ley de la naturaleza es que a menudo se refleja una comprensión demasiado cruda de cómo funcionan tales leyes. Si una ley describe las disposiciones naturales de una cosa, y una disposición puede realmente estar presente y, aún así, no manifestarse –sea porque algo la bloquea o porque las condiciones desencadenantes no están presentes–, entonces esto no contaría *como tal* como una violación de dicha ley. Por tanto, tampoco contaría como tal como evidencia de un milagro ni, al fin y al cabo, como prueba de que la supuesta ley no era, en el fondo, una ley de verdad.

Hay aún otro problema con caracterizar los milagros como violaciones de una ley de la naturaleza. Como David Oderberg resume la visión aristotélico-tomista de las leyes:

> *Las leyes de la naturaleza son las leyes de las naturalezas.* Pues las naturalezas simplemente son esencias abstractas operando concretamente. La naturaleza es la colección de todas las naturalezas de las cosas. Por tanto, decir que las leyes son *de la naturaleza* es decir que son *de las naturalezas* de las cosas[213].

Una consecuencia de esto, como señala Oderberg, es que las leyes de la naturaleza no son, como Hume y sus seguidores supusieron, contingentes, al menos no sin matiz. Para el humeano, una cosa podría ser justo lo que es –agua, fuego, una semilla o un perro– pero estar gobernada por leyes distintas y, por tanto, entrar en relaciones causales completamente diferentes. Así, el agua podría convertirse en mousse de chocolate a los 0 grados; el fuego podría congelar el agua, en vez de hervirla; una semilla podría convertirse en un perro; un perro podría ser capaz de volar moviendo su cola, etcétera, sólo con que las leyes de la naturaleza fueran distintas. Pero desde un punto de vista aristotélico, esto no tiene ningún sentido. Dado que las leyes de la naturaleza son las leyes de las naturalezas de las cosas, si fueran diferentes, lo serían también las naturalezas y, por tanto, las cosas. Cualquier cosa que, de modo regular, se convirtiera en mousse de chocolate al alcanzar los 0 grados sencillamente no *sería*, para empezar, agua; nada que regularmente se convirtiera en un perro *sería* una semilla, y así con todo. Dado que las leyes de la naturaleza reflejan las naturalezas o esencias de las cosas, son metafísicamente necesarias. Por descontado, podría haber habido un mundo sin agua, fuego, semillas o perros, pero con entidades que, de modo superficial, se parecieran a éstas. En *este* sentido, las leyes de la naturaleza que se dan en el mundo podrían no haberse dado, y por tanto en esta medida son contingentes. Pero no podría haber habido un mundo que realmente tuviera agua,

fuego, semillas y perros en el que éstas cosas no se comportaran por naturaleza así como de hecho lo hacen.

Ahora, si las leyes de la naturaleza son metafísicamente necesarias (*dado* que las cosas contingentes cuya naturaleza reflejan existen de hecho), entonces es imposible que haya violaciones de las mismas. Por supuesto, la manifestación de una disposición puede aún así ser bloqueada o pueden faltarle los condicionantes que requiere, pero si éstos están presentes y no hay obstáculo alguno, entonces tal manifestación se dará.

Entonces, ¿qué es un milagro si no es una violación de las leyes de la naturaleza y cómo podría darse alguno si las leyes son metafísicamente necesarias? Ramelow resume la respuesta tomista como sigue:

> Lo que define un milagro no es simplemente que es una excepción a lo natural (lo cual sería verdad también de los defectos), sino que eleva la naturaleza de una cosa a un poder del cual no cabe dar cuenta por su propia naturaleza. A diferencia de los defectos, los milagros son excepciones *sobre*-naturales, más que *sub*-naturales. Como tales, pues, no son violaciones de las leyes de la naturaleza. Aunque habría que tratarlos de «físicamente imposibles», aún así no son *contrarios* a la naturaleza; más bien, son algo *más allá* de la naturaleza […] en el sentido de que la elevan a un poder superior.[214]

Como Ramelow continúa diciendo, en tanto que *sobre*naturales –esto es, teniendo como causa algo que está fuera del orden natural–, los milagros sólo pueden tener una causa divina y no pueden ser confundidos con los efectos extraordinarios, pero aún así meramente preternaturales, que un ángel (por ejemplo) podría producir. Tales espíritus finitos seguirían siendo parte del orden natural, entendido en sentido amplio. También ellos serían cosas creadas, cada una de las cuales tendría su propia naturaleza o esencia, y seguirían existiendo y operando sólo en la medida en que Dios los conservara en el ser y concurriera con sus acciones[215].

Propiamente hablando, pues, los milagros no se pueden comparar de ningún modo con la magia o con ningún tipo de tecnología avanzada. Pues Dios no es una causa especialmente poderosa entre otras causas naturales y preternaturales. Más bien, está completamente fuera del orden natural y preternatural de causas, como la precondición metafísica de que haya poder causal en absoluto. Así es como es la Primera Causa: «primera» en el sentido de primaria o fundamental, aquello de lo que todas las demás causas, meramente secundarias, derivan su poder causal.

Por tanto, sería un error pensar que la diferencia entre los eventos ordinarios y los milagros es que, mientras los primeros suceden por sí mismos, a los segundos los causa Dios. El mundo no es como un avión en piloto automático, con Dios interfiriendo de tanto en cuanto para corregir su curso. Dios es la causa última de *todas* las cosas, de lo natural y preternatural tanto como de lo milagroso. De hecho, como muestran los argumentos de este libro, es el curso *ordinario*, *natural* de las cosas, y no los milagros, el que provee la evidencia más directa de la existencia de Dios y de su acción como Causa Primera. En palabras de Brian Davies:

> Algunas personas dirán que Dios puede intervenir en el mundo para que suceda algún cambio. Para el teísmo clásico, no cabe pensar en tales cambios literalmente como intervenciones divinas, dado que tanto ellos como lo que les precede son del mismo modo la obra creadora de Dios.[216]

Y a continuación, Davies cita a Herbert McCabe, que dice:

> Está claro que Dios no puede *interferir* en el universo, no porque no tenga el poder para ello, sino porque, por decirlo de algún modo, tiene demasiado. Para interferir, tienes que ser una alternativa a aquello con lo que estás interfiriendo, o estar a su mismo nivel. Pero si Dios es la causa de todo, no hay nada que esté a su nivel.[217]

Davies añade: «No puedes intervenir en lo que tú mismo estás haciendo. Con lo cual Dios, según el teísmo clásico, no puede intervenir, en sentido literal, en su propio orden creado»[218].

Como el término «violación», «intervención» equivocadamente sugiere que un milagro es algún tipo de cambio *violento*, como si Dios tuviera que forzar que las cosas fueran en cierta dirección. Esto sería una descripción adecuada si el mundo fuera una máquina y Dios, un maquinista que ocasionalmente apareciera para ajustarla, pero es extremadamente errónea dada la idea de Dios y de su relación con el mundo que hemos desarrollado en este libro. Una mejor analogía sería pensar en el mundo como una melodía y en Dios como el músico que la interpreta. La conservación divina del curso ordinario y natural de las cosas es comparable a cuando el músico interpreta la melodía de acuerdo con la partitura que tiene ante su mente. Que Dios haga un milagro es comparable al músico apartándose por un momento de la partitura, como en el tipo de improvisación característica del jazz. El músico no tiene que *forzar* a la melodía para que vaya en una dirección en la que no estaba yendo ya: *cada* nota, incluidas las escritas que preceden y siguen a las improvisadas, la produce él mismo. Aún así, la improvisación añade algo a la partitura que no estaba ahí, igual que, en palabras de Ramelow, un milagro va «*más allá* de la naturaleza» y la eleva «a un poder superior».

O podríamos pensar en el mundo como una película y en Dios como su director. El orden natural de las cosas, considerado sólo por sí mismo, es como la película en su versión original publicada en cines. El orden natural de las cosas junto con los milagros es como la «versión del director» que sale luego en DVD. Ambas son obra del director, igual que el orden natural y los milagros son ambos obra de Dios. Pero la «versión del director» incluye nuevo material, quizás incluso subtramas y otras escenas que cambian sustancialmente la película, así como los milagros pueden cambiar sustancialmente el orden natural de las cosas. O, por apelar a una analogía anterior, el mundo podría ser comparado con una historia y Dios, con su autor. El curso natural y ordinario de las cosas es la historia como fue publicada originalmente, y los milagros son como adiciones a la segunda edición.

Ahora, en todos estos ejemplos –una partitura musical como fue originalmente escrita, una película en su versión para cine, una historia como fue publicada por primera vez– tenemos productos artísticos que son completos y perfectos en lo que a

ellos respecta. Igual que añadir una improvisación, una nueva escena o un nuevo capítulo no es necesariamente una cuestión de corregir un defecto en la pieza musical, la película o la novela, tampoco es un milagro una cuestión de corregir algún defecto en la naturaleza. Es, más bien, coger algo que ya es bueno y está completo en sí mismo y elevarlo a un nivel superior, igual que una improvisación de jazz, la versión del director o la segunda edición de un libro pueden coger algo que ya era bueno y estaba completo y hacerlo aún mejor. De nuevo, esto encaja con la descripción que Ramelow hacía de los milagros como sucesos que «no son *contrarios* a la naturaleza, [sino] más bien […] *más allá* de la naturaleza […] en el sentido de que la elevan a un poder superior»[219].

De todos modos, creo que hay que añadir alguna cosa a la caracterización que Ramelow hace de los milagros. Al hablar de los milagros como sucesos que «no son *contrarios* a […] [pero] *más allá*» de la naturaleza, que la «elevan», Ramelow da la impresión de que un milagro siempre tiene que ver con Dios *añadiendo algo a* la naturaleza, y nunca *quitándole algo*. Pero esto no tiene por qué ser así. Un milagro podría implicar una sustracción, más que una adición. Mientras que alguien resucite de entre los muertos estaría ciertamente añadiendo algo al orden natural de las cosas, como la multiplicación de los panes y los peces, un milagro como el de los amigos de Daniel en el horno ardiente parece implicar una mera sustracción a dicho orden. Lo significativo es lo que *no* les sucede a Shadrach, Meshach y Abednego: no se queman, que es lo que les habría sucedido si la naturaleza hubiera seguido su curso[220].

Ahora, ¿cómo darse eso si, como hemos enfatizado junto con Ramelow, un milagro no es una violación de una ley de la naturaleza y si, como he dicho, tales violaciones son metafísicamente imposibles? ¿No constituye el hecho de que el fuego no queme a los amigos de Daniel una violación tal? No, no lo hace. Como argumenta Oderberg, un milagro no es tanto una «ruptura» o violación de una ley de la naturaleza, sino más bien una «suspensión» de la misma[221]. Para explicarlo, trae a colación una analogía con las leyes humanas positivas. Que Dios rompiera o violara una ley de la naturaleza sería comparable con que un gobierno aprobara una ley pero se abstuviera de investigar o castigar ninguna violación suya. Un milagro no es como esto, es más bien como un gobierno que revoca temporalmente una ley, de manera que aquellas acciones que, de otro modo, contarían como violaciones, ya no lo hacen.

Para ponerlo en términos de las anteriores analogías, podríamos decir que, mientras un milagro como la Resurrección de Jesús es como un músico añadiendo algo (una improvisación) a la partitura escrita, un milagro como que los amigos de Daniel no sean quemados por el fuego es como el músico absteniéndose de tocar ciertas notas que estaban originalmente en la partitura. O podríamos decir que es como el director eliminando cierta escena de la película original, o el escritor eliminando cierto pasaje de su libro. Recordemos que, como hemos visto, toda cosa opera en todo instante sólo en la medida en que Dios la conserva en el ser y concurre

con su actividad causal en ese instante, impartiéndole el poder por el cual actúa de acuerdo con su naturaleza. El tipo de milagro que implica sustraer algo del orden natural, en vez de añadírselo, tiene que ver, más que con Dios *actuando* de cierto modo especial, con él *absteniéndose de actuar* como causa conservadora y concurrente. En el caso que nos ocupa, no es que Dios conserva el fuego en el ser junto con sus precondiciones (a saber, el oxígeno) y concurre con su actividad causal, pero que de alguna manera provoca que esta colección de factores actúe de un modo que es contrario a su naturaleza. Esto sí sería una violación de una ley natural. Más bien, lo que pasa es que *se abstiene de* conservar en el ser y concurrir en la actividad de alguno de esos factores o de todos, de modo que el efecto habitual no se sigue. Esto es una *suspensión*, más que una violación del orden natural: no es que Dios interfiera violentamente con lo que ha causado, sino que se abstiene, para empezar, de causar ciertas cosas.

Ahora, dado que Dios *podría*, de las maneras descritas, añadir o sustraer del orden natural y ordinario de las cosas, entonces los milagros son ciertamente posibles. ¿Pero por qué *haría* Dios un milagro? Una respuesta es que lo haría si quisiera revelarnos algo que estuviera más allá de nuestros medios naturales de conocimiento. Supongamos, por ejemplo, que enviara un profeta a enseñar cierta doctrina la verdad de la cual no podríamos conocer por medio de argumentación filosófica o investigación científica. ¿Cómo sabríamos que dicho profeta ha sido realmente enviado por Dios y que no se está inventando su supuesta revelación? Lo sabríamos si el profeta hiciera milagros, dado que sólo Dios puede causarlos. De este modo, los milagros funcionarían como el «sello de aprobación» divino de la enseñanza del profeta. Por tanto, si pudiéramos establecer que tales milagros realmente tuvieron lugar, entonces tendríamos una base racional para aceptar tal enseñanza como revelación divina.

Los milagros, pues, son el puente entre la teología natural y la teología revelada. Nos proveerían de una base racional para la *fe*, la cual, en contra de la caricaturización común, *no* es una cuestión de creer algo sin evidencias o incluso a pesar de tener la evidencia en contra. Más bien, la fe, según la entienden teólogos como Tomás de Aquino, es una cuestión de creer algo porque ha sido revelado por Dios. Pero que realmente *ha sido* revelado por Dios es algo para lo cual hay que dar *evidencias*, y tales tienen que implicar un milagro en el sentido descrito más arriba, pues nada menor que esto podría justificar la tesis de que la doctrina supuestamente revelada tiene en efecto un origen divino. La fe, en este sentido, no es de ninguna manera contraria a la razón, sino que se funda en la razón.

Ahora, determinar si algún supuesto milagro ha ocurrido realmente queda, de nuevo, fuera del objetivo de un libro de teología natural. En general, la teología natural no establece *por sí misma* la verdad de ninguna religión particular, revelada o no. Aún así, los argumentos de la teología natural tienen mucho que decirnos acerca de cómo evaluar las pretensiones de las distintas religiones. Si una religión dice cosas

acerca de la naturaleza de Dios o de su relación con el mundo que son incompatibles con los resultados de la teología natural, entonces tenemos razones positivas para pensar que dicha religión es falsa. Por ejemplo, si una religión negara que hay una última causa divina de todas las cosas o identificara a Dios con el mundo, o dijera que Dios es impersonal o material o finito en poder y conocimiento, pues entonces sabemos que esa religión es falsa, dado que podemos establecer por medio de argumentación filosófica que Dios es uno, distinto del mundo, que tiene intelecto y voluntad, que es inmaterial, omnipotente y omnisciente. Aún más, si una religión pretende haber sido revelada por Dios, pero no puede defender esta pretensión con un milagro en el sentido estricto descrito arriba, entonces sabemos que no tenemos ningún motivo para tomar esa religión en serio.

APÉNDICE: ¿ES DIOS MASCULINO?

Siendo inmaterial e incorpóreo, Dios no es un animal y, por tanto, no es un animal racional o un ser humano. Y dado que no es un ser humano, en sentido literal tampoco es un hombre o una mujer, esto es, Dios no tiene sexo. Aún así, la práctica tradicional, que he seguido en este libro, ha sido siempre caracterizar a Dios en términos masculinos. Algunos escritores contemporáneos objetan a este uso, rechazándolo como «sexista» y diciendo que carece de justificación racional. En consecuencia, a menudo adoptan la torpe práctica «políticamente correcta» de referirse a Dios como «él/ella/ello». Pero, en realidad, hay buenas razones filosóficas a favor del uso tradicional.

Piensa en primer lugar que, como hemos visto, en Dios hay intelecto y voluntad, y estos atributos son definitorios de la personalidad. De acuerdo con esto, Dios no puede ser caracterizado apropiadamente en términos impersonales, como si fuera un «ello». Pero, entonces, ¿por qué «él» en vez de «ella»?

El motivo es que la relación de Dios con el mundo es mucho más semejante a la relación paterna que a la materna. En sentido biológico, el rol del padre en la procreación es activo, en la medida en que impregna, y el rol de la madre es pasivo, en la medida en que es impregnada. No hay ningún cambio en la fisiología del padre como consecuencia de la impregnación, mientras que hay un cambio radical en la de la madre[222]. La madre pasa a depender más físicamente del padre, el cual tiene que proveer por su pareja y la criatura no nacida, aunque, por desgracia, algunos padres no cumplan con su deber en este aspecto. En cambio, como este triste hecho indica, el padre no depende físicamente de su pareja ni de su hijo, por lo que puede (aunque no debe) abandonarlos. Se da también una conexión fisiológica literal entre la criatura y su madre que no se da entre aquélla y su padre, el cual queda durante todo el proceso de gestación en un plano más alejado.

Ahora, aquí podemos encontrar analogías obvias con la relación de Dios con el mundo. Dios es activo en la medida en que crea el mundo, mientras que éste es pasivo en la medida en que es creado por Dios. Como acto puro, Dios es

completamente inmutable, mientras que el mundo es una mezcla de acto y potencia que está continuamente cambiando. El mundo depende totalmente de Dios en cada instante, mientras que Dios de ninguna manera depende del mundo. El mundo no podría existir sin Dios, aunque éste podría existir sin aquél. Dios es radicalmente distinto del mundo, en vez de ser idéntico con él (panteísmo) o incluso continuo con él (panenteísmo).

Por tanto, dados los elementos clave del teísmo clásico, que es la posición defendida en este libro, la manera más natural y menos confusa de caracterizar a Dios es en términos paternos y, por ende, masculinos. El imaginario materno podría sugerir que Dios es mutable o continuo con el mundo, lo cual a su vez implicaría una concepción panenteísta o panteísta de Dios, o una que de algún otro modo entrara en conflicto con su inmutabilidad, inmaterialidad, eternidad y pura actualidad.

---

131. Cf. J. Cottingham, *Descartes* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 50. Cottingham critica aquí una variación del PCP defendida por Descartes, comúnmente denominada por los expertos el «principio de adecuación causal».

132. Ibid., p. 51.

133. P. Coffey, *Ontology, or The Theory of Being* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1970), p. 60.

134. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 69, pf. 28.

135. J. Cottingham, *Descartes*, p. 51.

136. Cf. P. Churchland, *Matter and Consciousness*, (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2013), pp. 43-44.

137. Cf. J. Cottinghgam, *Descartes*, pp. 51-52.

138. Cf. P. Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin and Meaning of Life* (New York: Simon and Schuster, 1999), cap. 2.

139. Para ser más precisos, para una sustancia material su naturaleza es la forma *sustancial* (en contraposición a la forma *accidental*). La causalidad formal en sentido amplio implica ambos tipos de forma. Para una discusión detallada de este tema, cf. E. Feser, *Scholastic Metaphysics*, cap. 3.

140. Por supuesto, una cosa puede *en cierto sentido* «ir más allá» de su naturaleza si alguien la lleva a ese punto. Por ejemplo, las piezas de madera que forman una marioneta pueden moverse cuando el titiritero las mueve, aunque por sí mismas no se pueden mover. Pero el punto es precisamente que *no* pueden hacerlo *por sí mismas*. Lo que violaría el principio *agere sequitur esse* es que lo hicieran.

141. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2.

142. Para una exposición y defensa del argumento tomista, cf. E. Feser, *Aquinas* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), cap. 4. Cf. también E. Feser, «Kripke, Ross, and the Immaterial Aspects of Thought», *American Catholic Philosophical Quarterly* 87 (2013): pp. 1-32, publicado también en E. Feser, *Neo-Scholastic Essays*, pp. 217-253.

143. J. R. Searle, «Why I Am Not a Property Dualist», en *Philosophy in a New Century: Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 160.

144. Esto no excluye que «ser» pueda ser predicado de cosas *también* por analogía de atribución (como algo distinto de la analogía de propia proporcionalidad). A la luz del argumento tomista defendido en el capítulo 4, cuando predicamos «ser» de las cosas, Dios es el analogado principal en la medida en que su esencia *sencillamente es* existir, mientras el resto de cosas son analogados secundarios en la medida en que existen sólo gracias a ser *causados* por Dios.

145. De nuevo, no importa si uno está de acuerdo o no con esta caracterización de la esencia humana; el lector puede sustituirla por cualquier otro ejemplo, si lo prefiere.

146. Para mayor discusión de la individuación de miembros de una especie, cf. E. Feser, *Scholastic Metaphysics*, pp. 198-201, y D. Oderberg, *Real Essentialism* (London: Routledge, 2007), pp. 108-117.

147. Por tanto, no servirá apelar a partes de otro tipo –como la sustancia y los accidentes, por ejemplo– para intentar diferenciar una causa puramente actual de otra. Pues cualquier cosa compuesta de partes, sean del tipo que sean, va a ser una mezcla de acto y potencia, y por ende no será puramente actual.

148. La etiqueta «neo-teísmo» se la aplica NORMAN GEISLER a estos pensadores en *Creating God in the Image of Man?* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1997), y también con H. WAYNE HOUSE y MAX HERRERA en *The Battle for God* (Grand Rapids: Kregel Publications, 2001). «Teísmo personalista», por su parte, lo utiliza BRIAN DAVIES en *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2004), cap. 1. Entre los filósofos teístas contemporáneos que Davies clasifica como «personalistas» están Alvin Plantinga, Richard Swinburne y Charles Hartshorne.

149. Por ejemplo, algunos teístas personalistas, como los teólogos del proceso como Hartshorne, niegan que Dios sea inmutable o no esté sujeto a cambio. En vez de eso, afirman que, igual que las personas humanas cambian, también lo hace Dios. Pero ser mutable implica tener potencialidades igual que actualidades, de lo cual se sigue que Dios es compuesto, en lugar de simple.

150. Cf. A. PLANTINGA, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), especialmente las pp. 26-61.

151. Ibid., p. 47.

152. Ibid.

153. Ibid., p. 30.

154. Ibid., p. 58.

155. Para una defensa y discusión más detalladas de cómo Tomás entiende la esencia, los accidentes, las propiedades, etc., cf. E. FESER, *Scholastic Metaphysics*, pp. 189-193; y D. ODERBERG, *Real Essentialism*, pp. 152-166.

156. Por este motivo, Nicholas Wolterstorff ha sugerido que la doctrina de la simplicidad divina no puede ser entendida a menos que uno reconozca que sus defensores están comprometidos con lo que él llama una «ontología constituyente». Cf. N. WOLTERSTORFF, «Divine Simplicity», en J. TOMERBLIN (ed.), *Philosophical Perspectives 5: Philosophy of Religion* (Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1991), pp. 531-552.

157. Plantinga reconoce que Tomás no habría usado el término «propiedad» de modo tan amplio como él (cf. A. PLANTINGA, *Does God Have a Nature?*, pp. 40-43). Pero insiste en que lo que importa es que los diversos tipos de predicación de que hemos estado hablando implican identificar «características» de Dios, queramos o no utilizar el término «propiedad» para referirnos a todas ellas. Pero esto es malinterpretar el punto. A Tomás no le interesa una cuestión exclusivamente *semántica*, como insistir de modo excéntrico en utilizar la *palabra* «propiedad» de manera restringida. Más bien, su punto es que hay una *diferencia metafísica objetiva y extralingüística* entre la esencia de una cosa, sus propiedades (en su sentido del término), sus accidentes contingentes, sus accidentes intrínsecos, sus relaciones, etcétera.

158. Cf. Ibid., pp. 31-35.

159. T. V. MORRIS, *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology* (Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1991), p. 117. Cf. C. HUGHES, *On a Complex Theory of a Simple God* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), cap. 4.

160. Cf. B. MILLER, *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1996), pp. 106-112.

161. Cf. P. T. GEACH, *God and the Soul* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), pp. 71-72. Geach llama a estos cambios «cambios de Cambridge» por el uso que filósofos de Cambridge como Bertrand Russell y J. M. E. McTaggart hicieron de esta idea.

162. Alguien podría objetar que la creación es análoga a Sócrates *produciendo* un cambio en Platón, y que si pensamos la creación según este modelo, entonces tendría que haber un cambio real en Dios al crear. Pero esto sería así sólo si presuponemos que los cambios que Sócrates padece cuando cambia otras cosas tienen que manifestar en *cualquier cosa* que produzca un cambio en otra. Y como veremos en las secciones que siguen acerca de la inmutabilidad, la eternidad y la libertad, partir de este presupuesto es cometer una falacia de accidente.

163. Cf. B. DAVIES, *Introduction to the Philosophy of Religion*, pp. 165-167.

164. Por apelar a la jerga escolástica, mientras los seres inertes exhiben sólo causalidad *transeúnte*, los seres vivos exhiben también causalidad *inmanente*. Cf. D. ODERBERG, *Real Essentialism*, pp. 177-183.

165. Para una defensa de la teoría aristotélica de la sustancia material, cf. E. FESER, *Scholastic Metaphysics*, cap. 3.

166. Cf. W. L. CRAIG, *Time and Eternity* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2001), pp. 30-31. Craig, que rechaza la inmutabilidad divina, también rechaza la visión de que Dios es atemporal, pero argumenta que, por los motivos que acabamos de ver, *si* Dios fuera inmutable, *entonces* sería atemporal.

167. Cf. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 221; y N. PIKE, *God and Timelessness* (New York: Schocken Books, 1970), pp. 106-107.
168. Cf. B. DAVIES, *Thinking about God* (London: Geoffrey Chapman, 1985), p. 154.
169. Cf. S. M. BARR, *Modern Physics and Ancient Faith* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2003), p. 262.
170. Cf. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, pp. 220-221 y A. KENNY, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 38-39.
171. Cf. B. DAVIES, *Thinking about God*, pp. 165-166 y P. HELM, «Divine Timeless Eternity», en G. E. GANSSLE (ed.), *God and Time* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), p. 35.
172. Cf. J. N. FINDLAY, «Can God's Existence Be Disproved?», en A. FLEW y A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in Philosophical Theology* (London: SCM Press, 1955). Bertrand Russell planteó una objeción similar en su famoso debate de la BBC con Frederick Copleston, en 1948. Cf. B. RUSSELL y F. COPLESTON, «A Debate on the Existence of God», en J. HICK (ed.), *The Existence of God* (New York: Macmillan, 1964), pp. 167-191.
173. Cf. A. PLANTINGA, «Self-Profile», en J. E. TOMBERLIN y P. VAN INWAGEN (eds.), *Alvin Plantinga* (Dordrecht: D. Reidel, 1985), pp. 71-73.
174. Cf. D. SHRADER, «The Antinomy of Divine Necessity», *International Journal for Philosophy of Religion*, 30 (1991), pp. 51-52.
175. Cf. B. LEFTOW, «Necessity», en C. TALIAFERRO y C. MEISTER (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 28-29.
176. Cf. E. FESER, *Scholastic Metaphysics*, pp. 239-241 y D. ODERBERG, *Real Essentialism*, pp. 1-6.
177. Cf. G. I. MAVRODES, «Some Puzzles concerning Omnipotence», *Philosophical Review*, 72 (1963), pp. 221-223. Como ha señalado Harry Frankfurt, incluso si suponemos que Dios puede causar cosas o eventos auto-contradictorios, la paradoja de la piedra no refutaría la idea de que Dios es omnipotente. Pues si Dios puede hacer lo contradictorio, entonces no sólo puede *hacer* una piedra que sea tan pesada que no la pueda levantar, sino que también puede ir y *levantar* una piedra que sea tan pesada que no la pueda levantar. Cf. H. FRANKFURT, «The Logic of Omnipotence», *Philosophical Review*, 73 (1964), pp. 262-263.
178. Cf. B. DAVIES, *Introduction to the Philosophy of Religion*, pp. 194-197.
179. Cf. K. A. ROGERS, *Anselm on Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 158 y ss.
180. Cf. B. J. SHANLEY, «Eternal Knowledge of the Temporal in Aquinas», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71 (1997), pp. 197-224; y K. M. STALEY, «Omniscience, Time, and Eternity: Is Aquinas Inconsistent?», *Saint Anselm Journal*, 3 (2006), pp. 9-16.
181. Cf. N. PIKE, «Divine Omniscience and Voluntary Action», *Philosophical Review*, 74 (1965), pp. 27-46.
182. Para una discusión más detallada, cf. E. FESER, «Being, the Good, and the Guise of the Good», en D. D. Novotny y L. Novak (eds.), *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics* (London: Routledge, 2014), pp. 84-103, reimpreso en E. FESER, *Neo-Scholastic Essays*, pp. 297-320. Cf. también E. STUMP y N. KRETZMANN, «Being and Goodness», en S. MACDONALD (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), pp. 98-128; P. FOOT, *Natural Goodness* (Oxford: Clarendon Press, 2001), cap. 2; y D. E. ALEXANDER, *Goodness, God, and Evil* (London: Bloomsbury, 2012).
183. Obviamente, se podría decir mucho más sobre este tema, pero el objeto de este libro no es la ética. Para más detalles, cf. E. FESER, *Aquinas* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), cap. 5, y los artículos relativos a temas de filosofía moral en E. FESER, *Neo-Scholastic Essays*.
184. Cf. D. E. ALEXANDER, *Goodness, God, and Evil*, pp. 95-110.
185. Cf. B. DAVIES, *The Reality of God and the Problem of Evil* (London: Continuum, 2006), pp. 147-148.
186. Cf. D. E. ALEXANDER, *Goodness, God, and Evil*, pp. 100-108.
187. Cf. T. C. CALDER, «Is the Privation Theory of Evil Dead?», *American Philosophical Quarterly*, 44 (2007), pp. 371-381.
188. Cf. D. ALEXANDER, *Goodness, God, and Evil*, pp. 109-110.
189. Para más detalles acerca de la naturaleza de la privación, cf. D. ODERBERG, «The Metaphysics of Privation», en R. HÜNTELMANN y J. HATTLER (eds.), *New Scholasticism Meets Analytic Philosophy* (Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014), pp. 63-88.
190. ¿Se seguiría de esto que no hay valentía en el Cielo, dado que los bienaventurados están a salvo de todo peligro? No, porque en esta vida los bienaventurados *estaban* en peligro, y por ende desarrollaron la valentía que conservan en el Cielo. No pierden esta virtud, igual que un anciano de 80 años veterano de

guerra no pierde la valentía que adquirió en batalla décadas atrás.

191. La idea de que los atributos divinos pueden entenderse como casos límite la desarrolla BARRY MILLER en *A Most Unlikely God*. Como señala Miller (pp. 7-10), un caso límite no es lo mismo que un límite *simpliciter*, que difiere sólo en grado de aquello de lo cual es límite. La velocidad de la luz es un límite *simpliciter*, que difiere en grado de velocidades inferiores. Pero una velocidad de 0 km/s no es la velocidad más baja, porque no es una velocidad en absoluto. Difiere absolutamente, y no sólo en grado, de las velocidades de las que es el caso límite. Aún así, la manera en la que los diferentes grados en velocidad están ordenados *apunta a* este caso límite. De modo similar, podemos pensar en la voluntad divina como el caso límite al cual apuntan los apetitos que vemos en las plantas, animales y seres humanos.

192. Cf. B. DAVIES, «Simplicity», in C. Taliaferro y C. Meister (eds.), *Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, pp. 42-44.

193. Cf. N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1997), pp. 213-217, y J. W. RICHARDS, *The Untamed God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), pp. 234-240. Kretzman y Richards entienden la simplicidad y la libertad divinas como en tensión, que tratan de resolver de maneras diferentes. Kretzmann lo hace diciendo que Dios es simple o no-compuesto en un sentido fuerte, mientras que libre, sólo en un sentido débil. Richards lo hace diciendo que Dios es libre en un sentido fuerte, mientras que simple o no-compuesto, sólo en un sentido débil. Cf. la comparación de sus posiciones en J. E. DOLEZAL, *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness* (Eugene, Ore.: Pickwick Publications, 2011), pp. 191-197.

194. Cf. B. DAVIES, «Simplicity», p. 44.

195. Para esta objeción, cf. W. L. ROWE, *Can God Be Free?* (Oxford: Clarendon Press, 2004).

196. Cf. G. J. HUGHES, *The Nature of God* (London: Routledge, 1995), p. 173.

197. Cf. R. ADAMS, «Must God Create the Best?», *Philosophical Review*, 81 (1972), pp. 317-332.

198. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 6.

199. Cf. W. L. ROWE, *Can God Be Free?*, pp. 110-111.

200. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 20. Para un extenso y reciente tratamiento de este tema, cf. M. J. DODDS, *The Unchanging God of Love* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2008).

201. Para el lector escéptico, nótese que es irrelevante para lo que estamos diciendo que los ángeles existan realmente o no. El punto es simplemente que *si* hay una criatura racional pero incorpórea entre los seres humanos y Dios, entonces tendríamos un caso más de algo a lo que atribuir bondad en sentido análogo.

202. Cf. la discusión de la noción de caso límite de Barry Miller en la nota 62, p. 203.

203. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 7.

204. Cf. J. BEAUDOIN, «The World's Continuance: Divine Conservation or Existential Inertia?», *International Journal for Philosophy of Religion*, 61 (2007), pp. 83-98; M. ADLER, *How to Think about God* (New York: Collier/Macmillan, 1980), cap. 13; y B. RUNDLE, *Why There Is Something Rather Than Nothing* (Oxford: Clarendon Press, 2004), pp. 93, 96-97. He respondido a los argumentos de BEAUDOIN, ADLER y RUNDLE en mi artículo «Existential Inertia and the Five Ways», *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (2011), pp. 237-267, reimpreso en E. FESER, *Neo-Scholastic Essays*, pp. 84-117.

205. También es ignorar los argumentos sugerir, como a veces algunos ateos hacen, que incluso si hubiera un ser necesario, éste podría ser el mundo, en lugar de Dios. Nada que sea una mezcla de acto y potencia, o que tenga una esencia distinta de su existencia, o que sea compuesto de alguna manera, puede ser necesario. Por tanto, dado que el mundo es todas estas cosas, no puede ser tal. O, como Tomás de Aquino argumenta en su tercera vía, incluso si algo distinto de Dios fuera necesario en *algún* sentido, lo sería sólo de una manera *derivada* que presupondría a Dios como su fuente. Cf. E. FESER, *Aquinas*, pp. 90-99 y «Existential Inertia and the Five Ways».

206. Para una esclarecedora discusión de estas tres aproximaciones a la causalidad divina, cf. A. J. FREDDOSO, «Medieval Aristotelianism and the Case againts Secondary Causation in Nature», en T. V. MORRIS (ed.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988), pp. 74-118; «God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough», *Philosophical Perspectives*, 5 (1991), pp. 553-585; y «God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1994), pp. 131-156.

207. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, 69.

208. Adicionalmente, éste es el motivo por el que es inútil que alguien defienda el panteísmo diciendo que el mundo de nuestra experiencia es ilusorio. La idea sería que si el cambio, la multiplicidad y la contingencia del mundo son ilusiones, entonces no habría ningún obstáculo con identificar el mundo con el Dios inmutable, simple y necesario. El problema es que, incluso en este caso, habría alguien o algo que *tendría* estas ilusiones, y *esa* persona o cosa no podría ser Dios. Pues tener la ilusión de que el mundo cambia quiere decir tener primero esta experiencia del mundo, después esa otra y luego otra, y *esto* ya implica cambio. Por tanto, sea lo que sea quien tenga tales experiencias, no es inmutable. Dado que son experiencias diferentes, quien las tenga posee partes y, por ende, no es simple. Dado que lo que cambia o tiene partes es contingente, nada que tuviera estas ilusiones podría ser necesario. Dado que tener una ilusión implica error e ignorancia, nada que la tuviera podría ser omnisciente. Etcétera.

209. Fijémonos que no le sería de gran ayuda al ocasionalista apelar a la prueba agustianiana, la cual, a diferencia del resto, no empieza con la existencia de objetos y procesos concretos, sino más bien con la realidad de universales, verdades necesarias, etc. El motivo es justo porque, como la prueba agustiniana no empieza con consideraciones acerca de la causalidad, no nos lleva a Dios como origen de todo el poder causal, y por tanto no le da al ocasionalista lo que necesita para desarrollar su teoría de la causalidad divina. Sólo las *otras* pruebas se lo dan, y aun así, como acabamos de ver, son justo los puntos de partida de estas pruebas los que el ocasionalismo acabaría por socavar.

210. Cf. A. Freddoso, «God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects».

211. Cf. D. S. Oderberg, «Divine Premotion», *International Journal for Philosophy of Religion*, 79 (2016), pp. 207-222.

212. A. Ramelow, «The God of Miracles», en A. Ramelow (ed.), *God, Reason and Reality* (Munich: Philosophia Verlag, 2014), p. 314 (cursivas en el original).

213. D. S. Oderberg, *Real Essentialism*, p. 144 (cursivas en el original).

214. A. Ramelow, «The God of Miracles», pp. 314-315 (cursivas en el original); cf. pp. 348-349. Cf. también el apunte de C. S. Lewis en *Miracles* (New York: Touchstone/Simon and Schuster, 1996), de que es «inapropiado definir un milagro como algo que rompe las leyes de la naturaleza» (p. 80). En vez de esto, para Lewis un milagro implica que Dios *introduce* algo en la naturaleza: «Si Dios crea un espermatozoide milagroso en el cuerpo de una virgen, no está rompiendo ninguna ley. Las leyes enseguida se hacen cargo de la situación, la naturaleza está preparada: el embarazo se da de acuerdo con todas las leyes regulares, y nueve meses después nace una criatura» (p. 81).

215. Cf. A. Ramelow, «The God of Mirales», pp. 316-317.

216. B. Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, p. 4.

217. H. McCabe, «Creation», en B. Davies (ed.), *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 199 (cursivas en el original).

218. B. Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, p. 4.

219. Cf. C. S. Lewis, *Miracles*, p. 84: «Si la Naturaleza produce milagros, entonces sin duda es tan 'natural' para ella hacerlo al quedar impregnada por la fuerza masculina que está más allá de ella como lo es para la mujer engendrar hijos para un hombre. Al llamarlos milagros no queremos decir que sean contradicciones o ultrajes. Queremos decir que, dejada a sus propios recursos, nunca podría producirlos».

220. Por descontado, cualquiera que dijera que estos milagros particulares sucedieron de verdad tendría que defenderlo, y de nuevo, tal cosa iría mucho más allá de los objetivos de este libro. Pero eso es irrelevante para lo que ahora nos ocupa, pues los estamos usando sólo como ilustraciones de los distintos tipos de milagros que *podrían* suceder si Dios así lo quisiera.

221. Cf. D. Oderberg, *Real Essentialism*, pp. 148-149.

222. Cf. el pasaje de la p. 84 de *Miracles*, de Lewis, citado antes en la nota 90, p. 220.

7. OBJECIONES COMUNES A LA TEOLOGÍA NATURAL

A lo largo de este libro ya hemos ido respondiendo en cierto detalle a la mayoría de objeciones que se han planteado contra estos cinco argumentos, pero tiene sentido dedicarle ahora a ello un capítulo por separado. Pues, para empezar, aún hay otras objeciones que tienen que ser abordadas y, además, ciertas críticas, aunque tras una inspección más atenta resultan ser extremadamente débiles, son tan comunes y reflejan malentendidos tan profundos que vale la pena retomarlas. Esto es así debido a la renovada publicidad que los «nuevos ateos» han dado a estas malas objeciones[223]. Habrá, pues, cierto solapamiento entre parte de lo que tengo que decir en este capítulo y lo ya dicho en los anteriores, pero trataré de evitar repetirme demasiado y abordaré desde un ángulo diferente y con mayor profundidad aquellas objeciones que ya han sido discutidas.

«Si todo tiene una causa, ¿entonces qué causó a Dios?»

Ésta puede que sea la objeción más común contra aquellos argumentos que defienden la existencia de una causa divina del mundo: es planteada *ad nauseam* tanto por aficionados como por filósofos profesionales y es marca de identidad de la literatura del nuevo ateísmo[224]. Ya hemos visto por qué no tiene en absoluto fuerza alguna contra los argumentos defendidos en este libro, pues, para empezar, ninguno de ellos descansa sobre la premisa de que «todo tiene una causa». Ya sólo por este motivo, cualquier sugerencia de que el defensor de estos argumentos se está contradiciendo o que está haciendo una excepción arbitraria a su propia premisa estará dirigida contra un hombre de paja.

Pero preguntar retóricamente «¿Qué causó a Dios?» es una mala objeción incluso aparte del hecho de que los argumentos no descansan sobre esa premisa. Pues no es como si no dieran ninguna razón por la cual Dios no necesita una causa, a diferencia del resto de cosas. Al contrario, parte del objetivo de los argumentos es establecer que tiene que haber algo que no sólo carezca de causa, sino que por principio no podría haber tenido una, precisamente por carecer de aquellos rasgos que hacen que todo lo demás tenga que ser causado.

Así, la prueba aristotélica sostiene que el resto de cosas necesitan una causa porque son mezclas de acto y potencia, y porque cualquier potencia, precisamente por ser meramente potencial, no puede actualizarse a sí misma. Por contraste, lo que es puramente actual, precisamente por carecer de potencia, no sólo no necesita tener una causa, sino que no podría haber tenido una. La prueba neoplatónica sostiene que las cosas compuestas requieren una causa porque tiene que haber algún principio externo a ellas que dé cuenta de la composición de sus partes. Pero lo que es

absolutamente simple o no-compuesto no tiene partes que tengan que ser unidas. Por tanto, no sólo no necesita ser causado, sino que no podría haber sido causado. La prueba tomista apunta a lo mismo en la medida en que señala que el hecho de que algo se mantenga en el ser implica que su esencia está unida a su existencia, lo cual requiere una causa, mientras que algo cuya esencia *simplemente es* existencia ni necesita ni podría haber tenido la existencia añadida a su esencia, y por ende ni necesita ni podría haber tenido una causa. La prueba racionalista implica que las cosas contingentes requieren una causa precisamente porque son contingentes y podrían haber sido de otro modo, mientras que lo necesario, que no podría haber sido de otro modo, ni necesita ni puede tener causa[225].

Por tanto, preguntar «¿Qué causó a Dios?», lejos de ser la réplica devastadora que los adalides del Nuevo Ateísmo creen, es de hecho de una ineptitud supina. Interpretada a la luz de lo que los diversos argumentos realmente *quieren decir* por «causa» y «Dios», se reduce a preguntar «¿Qué causó la cosa que por principio no puede tener una causa?». En concreto, «¿Qué actualizó la potencia de esa cosa que es acto puro y que, por tanto, nunca tuvo potencias de ningún tipo de tuvieran que ser actualizadas?»; o «¿Qué principio da cuenta de la composición de las partes de aquello que no tiene partes, sino que es absolutamente simple o no-compuesto?»; o «¿Qué une la esencia y la existencia de aquello que no tiene ninguna esencia distinta de su existencia?»; o «¿Qué impartió una razón suficiente para existir a aquello que tiene la razón suficiente de su existencia en sí mismo y no la deriva de ninguna otra cosa?». Y ni una sola de estas preguntas tiene ningún sentido.

Por supuesto, el ateo puede decir que no está convencido de que estos argumentos realmente muestren que hay algo que, por principio, no podría haber tenido una causa (algo que es puramente actual, o absolutamente simple, o cuya esencia y existencia son idénticas, o que tiene la razón suficiente de su existencia en sí mismo). Puede incluso intentar argumentar que hay algún tipo de incoherencia oculta en estas nociones. Pero *simplemente* preguntar «¿Qué causó a Dios?», como si literalmente a todos los teístas se les hubiera escapado algo tan obvio, es no entender de qué se está hablando. Un crítico serio tiene que entrar a interactuar con los detalles de los argumentos, no puede pretender bloquearlos con una simple pregunta presuntuosa.

Dado que he desarrollado y defendido estos puntos en profundidad en los capítulos anteriores, no me extenderé más aquí, remito al lector interesado a esos otros lugares. De todos modos, es importante enfatizar que esta objeción *tampoco* tiene nada de fuerza en absoluto contra *ninguna de las otras* versiones del argumento de la Primera Causa (también conocido como el «argumento cosmológico») que han sido defendidas por los filósofos a lo largo de los siglos, y esto por el mismo motivo por el que no tiene ninguna fuerza contra los argumentos de este libro. ¿Por qué, entonces, es tan común que se plantee una objeción tan penosa, y además como si fuera devastadora? Ésta es una cuestión que vale la pena examinar con cierto detalle.

Parte de la respuesta es que la crítica a estos argumentos prácticamente siempre está dirigida contra un hombre de paja: un razonamiento que mucha gente cree que representa el núcleo básico del argumento cosmológico, pero que de hecho no guarda relación alguna con nada de lo que han dicho realmente sus defensores. Por ejemplo, el nuevo ateo Daniel Dennett empieza su breve discusión del argumento cosmológico como sigue:

> El Argumento Cosmológico […] en su forma más simple sostiene que, puesto que todo ha de tener una causa, el universo ha de tener una causa: a saber, Dios.[226]

La idea de que éste es el núcleo del argumento cosmológico no se confina a la literatura polémica del nuevo ateísmo. Podemos encontrarla en trabajos divulgativos de filosofía supuestamente neutrales. Así, Nigel Warburton mantiene que:

> Los Argumentos de la Primera Causa dicen que absolutamente todo ha sido causado por algo anterior: nada ha venido a la existencia sin una causa. Como sabemos que el universo existe, podemos asumir con seguridad que toda una serie de causas y efectos condujo a que sea como es. Si rastreamos esa serie hacia atrás, llegaremos a una causa original, la primera causa.[227]

Cabe encontrar también esta idea en el trabajo de otros filósofos académicos más rigurosos que no se especializan en filosofía de la religión. Por ejemplo, Graham Priest escribe:

> Es un presupuesto natural pensar que nada sucede sin una explicación: la gente no enferma sin motivo, los coches no dejan de funcionar por nada. Todo tiene, pues, una causa. ¿Pero qué podría ser la causa de todo? Obviamente, no puede ser nada físico, como una persona, o algo como el Big Bang de la cosmología. Tales cosas tienen que tener causa ellas mismas. Así que tiene que ser algo metafísico, y el candidato obvio es Dios. Ésta es una versión de un argumento a favor de la existencia de Dios, a menudo llamado «argumento cosmológico».[228]

Hay incluso al menos un caso en el que tal idea aparece en el trabajo de alguien que *sí* se ha especializado en filosofía de la religión. Robin Le Poidevin resume lo que él llama «el argumento cosmológico básico», del cual al menos algunas otras versiones son «modificaciones», del siguiente modo:

> 1. Todo lo que existe tiene una causa de su existencia.
> 2. Nada puede ser la causa de su propia existencia.
> 3. El universo existe.
>
> Por tanto: El universo tiene una causa de su existencia que está fuera del universo.[229]

Y sería muy sencillo multiplicar los ejemplos de resúmenes similares[230]. El siguiente movimiento de aquéllos que presentan estos resúmenes es, por supuesto, sugerir que el argumento se va a pique con la siguiente réplica: Si todo tiene una causa, ¿entonces qué causó a Dios? Si la respuesta es que nada causó a Dios, entonces, sostiene el crítico, bien podríamos decir eso mismo del universo. También se sugiere a veces que el argumento asume gratuitamente que el universo tuvo un comienzo, mientras que si suponemos lo contrario, la presión por buscar cualquier tipo de primera causa desaparece. A continuación, a veces se tratan las versiones más complejas del argumento cosmológico como si fueran intentos desesperados,

destinados al fracaso, de poner parches en los evidentes agujeros de este «argumento cosmológico básico».

El problema es éste: *Ninguno de los muchos y prominentes defensores del argumento cosmológico ha presentado jamás nada semejante a este supuesto «argumento cosmológico básico» en toda la Historia de la filosofía occidental*. En concreto, y para rematar el punto, no vamos a encontrar tal argumento en Platón, Aristóteles, Plotino, Al-Ghazali, Avicena, Averroes, Maimónides, Anselmo, Buenaventura, Tomás de Aquino, Escoto, Suárez, Leibniz, Clarke, Locke, Berkeley, Reginald Garrigou-Lagrange, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Mortimer Adler, Bruce Reichenbach, Richard Taylor, Richard Swinburne, Robert Koons, Richard Gale, Alexander Pruss, John Haldane, Christopher Martin, David Oderberg, William Lane Craig o, hasta donde sé, en el trabajo de ningún otro filósofo que haya defendido el argumento cosmológico. De hecho, Le Poidevin (quien, como filósofo de la religión, está mucho mejor informado acerca del tema que el resto de críticos citados más arriba) como mínimo admite tal cosa, escribiendo que «nadie ha defendido ningún argumento cosmológico con esta forma en concreto»[231]. Simplemente piensa que «sirve de buen puente a esas otras versiones, más sofisticadas» del argumento.

Esto, cuando uno lo piensa, resulta extremadamente raro. Supongamos que los teóricos del «Diseño Inteligente» tuvieran el hábito de caracterizar «la tesis darwinista básica» como que en algún punto lejano del pasado un mono dio a luz a un bebé humano. Supongamos que nunca citaran ninguna fuente para esta idea (lo cual, por supuesto, no podrían hacer, dado que ningún darwinista ha dicho nunca tal cosa), y que incluso admitieran que nadie nunca la ha defendido. Pero supongamos que, aún así, dijeran que «sirve de buen puente a esas otras versiones, más sofisticadas» de darwinismo. Los darwinistas, con justicia, se indignarían, diciendo que proceder de esa manera es empezar la discusión con mal pie, y que en concreto da la falsa impresión de que cualquier cosa que un darwinista diga acerca del origen del ser humano es en realidad sólo un ejercicio desesperado de ponerle parches a una posición manifiestamente absurda. Pero es justo este tipo de falsa impresión la que se transmite al insinuar que los pensadores arriba citados, sin importar la complejidad de sus argumentos, en último término están intentando salvar o «modificar» algo que, al final, se reduce a lo que Le Poidevin caracteriza como «el argumento cosmológico básico».

Nadie que estuviera familiarizado con el trabajo de estos pensadores podría honestamente sugerir que están *implícitamente* comprometidos con el llamado «argumento cosmológico básico». Pues, para empezar, ninguno de ellos apela a la premisa de que «todo tiene una causa»; es más, algunos explícita o implícitamente la *niegan*. Además, ninguno *asume* que el universo tuvo un comienzo, y sólo a una versión del argumento cosmológico (al *Kalam*) le interesa *mostrar* que es así. La mayoría de versiones ni siquiera requieren como premisa ninguna tesis acerca del universo *en su conjunto*.

Pero si los defensores del argumento cosmológico no sólo no asumen, sino que de hecho a menudo niegan que todo tenga una causa, si la mayoría de ellos no sólo no asume que el universo tuvo un comienzo, sino que ni siquiera están interesados en esa cuestión, y si la mayoría ni siquiera está argumentando a partir de ninguna premisa acerca del universo en su conjunto, entonces es, como mínimo, muy engañoso empezar una discusión acerca de este argumento como lo hacen Dennet, Warburton, Priest, Le Poidevin y tantos otros.

Sea como sea, si el predominio de la objeción de «Si todo tiene una causa, ¿entonces qué causó a Dios?» se explica por el predominio del hombre de paja contra el cual va dirigida, esto plantea la siguiente pregunta: *¿Por qué siguen los críticos atacando a este hombre de paja?* Parte de la respuesta es, ciertamente, que se apoyan demasiado en lo que *otros críticos* dicen, en vez de interactuar seriamente con el trabajo de los que defienden el argumento cosmológico. En concreto, Dennet y otros nuevos ateos, divulgadores de la filosofía como Warburton y filósofos académicos como Priest que no se especializan en filosofía de la religión parecen haber «aprendido» lo que saben del argumento cosmológico leyendo a otros críticos que afirman falsamente que dice que «todo tiene una causa, por tanto el universo tiene una causa, etcétera». Tales autores o bien no se preocupan de leer lo que Tomás, Leibniz y otros realmente escribieron, o bien sencillamente *proyectan* ese hombre de paja sobre sus escritos. Debido a que generación tras generación se ha repetido este procedimiento tan torpe desde un punto de vista intelectual, se ha convertido en sabiduría popular que los argumentos a favor de una primera causa dicen que «todo tiene una causa, por tanto el universo tiene una causa, etcétera». El hombre de paja es a estas alturas tan común que incluso un especialista en filosofía de la religión como Le Poidevin, que está mucho mejor informado, se siente justificado a la hora de utilizarlo como un punto de partida legítimo para un tratamiento del argumento cosmológico.

Pero todo esto plantea aún otra pregunta: ¿cómo llegó este hombre de paja a entrar en el canon? El filósofo tomista W. Norris Clarke, en su artículo de 1970 «Un curioso punto ciego en la tradición anglo-americana de argumentos antiteístas», propone una respuesta bastante plausible[232]. Clarke muestra diversos ejemplos de libros de textos de filosofía de mediados del siglo XX que presentan variaciones de la caricatura que hemos estado discutiendo, incluyendo *Una introducción al análisis filosófico*, de John Hospers, que era muy utilizado. Como Clarke indica, el famoso libro de Bertrand Russell *Por qué no soy cristiano* (1957), cuyo título deriva de una conferencia suya de 1927, bien podría ser la fuente de la cual muchos autores subsiguientes sacaron esta caricatura y la respuesta de manual.

Clarke hace notar también que Russell, a su vez, parece haber tomado esta idea de John Stuart Mill, quien la aprendió de su padre, James Mill. Clarke sugiere que quizás el primer autor conocido en atacar algo así como el hombre de paja que nos

ocupa fue David Hume, en sus *Diálogos acerca de la religión natural*. En palabras de Clarke:

> Admitamos en primer lugar sin matiz que si uno acepta el principio «Todo ser tiene una causa», entonces la refutación es inescapable y devastadora. Pero uno pensaría que la misma facilidad de esta refutación, si no otra cosa, tendría que haber levantado alguna sospecha en la mente de sus adalides respecto a por qué sus supuestos oponentes estarían utilizando dicho principio. *Y es en sí mismo algo muy sospechoso que nunca, ni uno solo de los muchos autores que he leído de esta tradición que parte de Hume y Russell cita a ningún filósofo teísta que lo haya utilizado*. Tan constante es este patrón, de hecho, que estoy dispuesto a apostar que este rasgo de familia se encuentra también en aquéllos con los que aún no me he encontrado.[233]

Como indican los ejemplos de Dennett, Warburton, Priest, Le Poidevin y otros, el patrón en cuestión ciertamente se ha mantenido en los cuarenta años que nos separan del artículo de Clarke. Los críticos atacan regularmente al hombre de paja sin citar a nadie que lo haya realmente defendido. Como hizo Hospers, quien, tras acusar falsamente a los defensores del argumento cosmológico de contradecirse a sí mismos al negar que Dios tenga una causa, escribe, con aires de suficiencia:

> Muchas personas no se dan cuenta de esto porque utilizan el argumento para llegar a Dios y, entonces, una vez alcanzado su objetivo, se olvidan de él por completo.[234]

¿Pero quiénes *son* exactamente estas «muchas personas»? No se nos dice. Es tentador concluir (parafraseando a Hospers) que los críticos no se dan cuenta de que nadie nunca ha defendido el hombre de paja que atacan porque, una vez alcanzado su objetivo –un modo de rechazar de raíz a Aristóteles, Tomás, Leibniz y otros, y por ende de evitar la conclusión de una primera causa divina–, se olvidan por completo de lo que estos autores *realmente dijeron*. En palabras de Clarke:

> Tenemos que concluir, pues, que la tradición de argumentos antiteístas que parte de Hume y Russell, en este punto al menos, de algún modo empezó con mal pie al malinterpretar y caricaturizar completamente el argumento que estaba intentando refutar. Desde entonces ha seguido repitiéndose, hablando a solas, sin preocuparse nunca de comprobar si su supuesto oponente seguía ahí, o si alguna vez había estado ahí en absoluto. En una frase, se ha convertido en una tradición en el peor sentido de la palabra, atrapada en una rueda, y en apariencia sin saberlo.[235]

¿Pero cómo empezó toda esta tradición de hombre de paja de Hume y Russell? Como Clarke sugiere, la respuesta parece ser que Hume estaba reaccionando a lo que equivocadamente pensaba que los primeros filósofos modernos como Descartes y Spinoza habían dicho. En la tercera de sus *Meditaciones sobre filosofía primera*, Descartes presenta una variación excéntrica y poco conocida del argumento cosmológico (una variación a veces etiquetada por los comentadores como el argumento «de la preservación»), que implica que hay un *sentido* en el que todo tiene una causa. Ahora, *ni siquiera* el argumento de Descartes se corresponde con el hombre de paja de «Todo tiene una causa, por tanto el universo tiene una causa». Pues, de entrada, no es un argumento que aborde la pregunta de cuál es la causa del universo. Más bien, empieza preguntándose qué es lo que lo preserva *a él* en la existencia de un momento a otro. Además, la premisa de que «todo tiene una causa» no aparece explícitamente en el argumento. Aún más, el argumento no hace ninguna excepción en el caso de Dios, dado que lo entiende como *auto*-causado. En

otras palabras, Descartes estaba *implícitamente* comprometido con la premisa de que todo tiene una causa, *incluso Dios*. Por tanto, ni siquiera él queda sujeto a la objeción de «Si todo tiene una causa, ¿qué causó a Dios?», en parte porque, para empezar, no niega que Dios tenga una causa.

Hay otro motivo por el cual la objeción que nos ocupa no funciona ni siquiera contra Descartes. Clarke discute su argumento en cierto detalle y muestra que, aunque el desarrollo y la defensa que Descartes hace del mismo en las respuestas a los críticos de las *Meditaciones* es algo complejo y confuso, al fin y al cabo no parece que esté diciendo lo que la tradición de Hume y Russell erradamente atribuye a los argumentos cosmológicos. Más bien, lo que Descartes está desarrollando es algo más cercano a una versión del principio de razón suficiente (PRS) –que hemos discutido y defendido en el capítulo 5–, de acuerdo con el cual todo tiene una *explicación*. Esto no es lo mismo que decir que todo tiene una *causa* (en el sentido de «aquello que actualiza alguna potencia»), pues mientras todas las causas son explicaciones, no todas las explicaciones son causas. Y, como vimos en el capítulo 5, en el caso de los argumentos cosmológicos que apelan al PRS, la objeción estilo Hume-Russell no puede siquiera despegar, porque no hacen ni necesitan hacer ninguna excepción en el caso de Dios. Al contrario, sostienen que absolutamente *todo* tiene una explicación. En el caso de las cosas contingentes, la explicación está fuera de la cosa, y en el caso de un ser necesario, la explicación está en su propia naturaleza. Piense uno lo que piense de tales argumentos, no caen en inconsistencia alguna, ni hacen ninguna excepción ad hoc a un principio general.

Clarke sugiere que Descartes desdibujó la distinción entre causa y razón suficiente, y que Spinoza (que también pensó en Dios como auto-causado) hizo lo mismo. Lo que realmente *quisieron decir* fue algo así como «Todo tiene una explicación», donde, de nuevo, no se hace ninguna excepción en el caso de Dios. Pero dado que utilizaron la palabra «causa», *suena* como si estuvieran diciendo que «todo tiene una causa» *en el sentido habitual de* una causa eficiente, que es distinta de su efecto. Y, por supuesto, esto es lo que tradicionalmente se ha dicho que Dios no tiene, y Descartes y Spinoza estarían de acuerdo (incluso si pensaron que sí tiene una «causa» en el sentido de una razón suficiente).

Clarke sugiere que lo que hizo Hume fue, en esencia, confundir estos dos sentidos de «causa», tomando la idea racionalista de que «todo tiene una *'causa'-en-el-sentido-de-razón-suficiente*» como idéntica con la de que «todo tiene una *'causa'-en-el-sentido-de-una-causa-eficiente-externa*». En realidad, ningún defensor del argumento cosmológico había afirmado nunca esto último, pero como Descartes y Spinoza sostenían lo primero, a Hume le *pareció* que sí. A continuación sencillamente atribuyó esta tesis a los defensores del argumento cosmológico en general. Y entonces, dado que estos mismos defensores por lo general niegan que Dios tenga una *'causa'-en-el-sentido-de-una-causa-eficiente-externa*, la tesis de que se estaban contradiciendo pareció adquirir fuerza. Pero como remarca Clarke:

> El argumento cosmológico que la tradición de Hume y Russell atacó de modo tan devastador es, cierto, un monstruo metafísico. Pero es un monstruo de su propia invención, no de ningún filósofo teísta serio. Es en realidad una especie de híbrido de las tradiciones racionalistas escolástica y cartesiana, que no tendría sentido en ninguna y sería repudiado por ambas.[236]

Clarke continúa diciendo que, aunque Hume podría haber tenido excusa, dada la confusa naturaleza de la terminología de Descartes, «es mucho más difícil disculpar a sus sucesores, que tienen todos los recursos de la erudición histórica y el análisis lingüístico a su alcance, por perpetuar este malentendido»[237]. En mi opinión, el estar dispuesto a aceptar el siguiente juicio de Clarke provee un útil test de la competencia y honestidad intelectual de todo ateo y filósofo profesional que se digne a comentar acerca del argumento cosmológico:

> Estamos aquí en la presencia de una tradición filosófica que está realmente atrapada en una rueda repetitiva, una tradición que hace tiempo que dejó de mirar fuera de sí misma para comprobar la realidad y ver si el adversario que tan fácil y triunfantemente destruye en verdad existe o no. [...] Ya va siendo hora de que aquéllos que aún siguen esta tradición particular de argumentación antiteísta tengan el honor y la humildad de reconocer que su argumento está muerto y nos dejen pasar a otros problemas más importantes con respecto a la argumentación filosófica a favor y en contra de la existencia de Dios.[238]

Desafortunadamente, el hombre de paja parece inmortal. Más de 80 años antes de que Norris Clarke publicara su artículo, otro tomista, Richard Clarke, ya se quejaba:

> El lector podrá observar que la Ley de la Causalidad no dice que *Todo lo que* existe *tiene una causa* (a diferencia de lo que algunos autores modernos injustamente nos quieren hace creer). En esta forma es bastante falsa, pues Dios es increado e incausado. Si la pusiéramos así, entonces la objeción de que primero formulamos nuestra ley universal y después excluimos de ella a Aquél de Quien toda la existencia depende sería perfectamente válida. Pero esto es tergiversar nuestra posición por completo, uno de los indignos instrumentos de los enemigos de la filosofía *a priori*.[239]

No cabe duda de que los defensores del argumento cosmológico aún seguirán quejándose de esto de aquí a 80 años. De hecho, estoy seguro de que, pasado un tiempo, incluso algunos ateos que lean este libro *seguirán* apelando a la cansina objeción de «Si todo tiene una causa, ¿qué causó a Dios?». Los hábitos son difíciles de romper, especialmente si hacerlo implica tener que admitir que *durante siglos* los propios compañeros ateos han estado basando su principal objeción al argumento cosmológico en un error tan descomunalmente elemental.

«Quizás es el universo mismo (o el Big Bang, o el multiverso, o un evento cuántico indeterminista, o las leyes de la física) el que es incausado, auto-explanatorio o necesario»

Esta objeción, que también cabe rastrear al menos hasta Hume, la encontramos de diversas maneras en autores del nuevo ateísmo como Dawkins, Dennett, Grayling, Krauss, Rosenberg y Stenger[240]. Y como la primera objeción, malinterpreta completamente cada uno de los argumentos defendidos en este libro. Como hemos visto, piense uno lo que piense de ellos, no hay ninguna arbitrariedad ni alegato especial en negar que Dios requiera una causa, al tiempo que se insiste en que todo lo demás sí. La diferencia, en cada caso, está fundamentada en principios, los cuales

responden a la pregunta de por qué el universo, por ejemplo, no puede ser el término de la explicación.

De acuerdo con la prueba aristotélica, toda actualización de una potencia requiere una causa, pero no aquello que es acto puro: sólo esto no necesita causa. Pero el universo es una mezcla de acto y potencia, y el Big Bang implica la actualización de una potencia, igual que todo estadio en la evolución de un multiverso y cada evento cuántico (siendo irrelevante el indeterminismo). Las leyes de la física son también ellas mismas meramente potenciales, en la medida en que podrían haber sido distintas. Por tanto, nada de esto podría ser auto-explicativo, necesario o «incausado» en el sentido relevante de ser el tipo de cosa que no necesita ni podría haber tenido una causa.

De modo similar, de acuerdo con la prueba neoplatónica, ni el universo ni un multiverso podrían ser incausados, necesarios o auto-explicativos, precisamente porque son compuestos. Igualmente, los eventos cuánticos y las leyes de la física carecen de la simplicidad metafísica que esta prueba argumenta que hay que atribuirle al primer principio de todas las cosas. Su contingencia es una indicación de esto, en la medida en que el hecho de que podrían haber sido de otro modo implica una distinción entre su esencia y su existencia. Por el mismo motivo, la prueba tomista negaría que el universo, el Big Bang, los eventos cuánticos o las leyes de la naturaleza puedan ser una causa incausada: sólo algo cuya esencia *simplemente sea* la misma existencia podría ser tal. El defensor de la prueba racionalista señalaría que todos estos seres no-divinos son contingentes, más que necesarios, y que por ende no nos pueden proveer con una explicación última.

Se podría decir mucho más. En concreto, el estatus metafísico de las leyes de la naturaleza es en sí un tema tan discutido que es increíble que alguien pueda pensar que una mera referencia a las leyes de la física puede resolver nada en este contexto. ¿Qué es una ley de la naturaleza? ¿Cómo puede tener eficacia? ¿Es sólo un reconocimiento de que tal y tal regularidad existe? En tal caso no es una *explicación* de nada, sino una mera *descripción* justo de la cosa que tiene que ser explicada. ¿Es algún tipo de entidad platónica? En tal caso necesitamos una explicación de cómo es que el mundo participa de tales leyes y por qué de éstas y no de otras. Por tanto, tampoco aquí pueden ser las leyes explicaciones *últimas*. ¿Hay que entenderlas como un atajo para describir el modo en el que una sustancia natural tenderá a comportarse dada su naturaleza o esencia? Pues en tal caso la existencia de leyes depende de la existencia de las sustancias, con lo cual tampoco pueden constituir una explicación última[241].

Por supuesto, el ateo puede rechazar cualquiera de estas visiones de las leyes de la naturaleza, junto con las explicaciones aristotélica, neoplatónica, tomista y racionalista acerca de por qué no puede ser el universo una causa incausada o un ser necesario o auto-explicativo. El punto, no obstante, es que *meramente* sugerir que el

universo, el Big Bang, etc., podrían ser la explicación última no es dar ninguna *razón* para rechazar los argumentos. Es simplemente *ignorarlos*, en vez de *responderlos*.

Vale la pena también señalar que, incluso si esta objeción funcionara, no probaría el ateísmo. Pues si el universo fuera realmente un ser auto-explicativo, incausado y necesario, entonces tendría atributos distintivamente *divinos*. Lo que se sigue de aquí es el *panteísmo*, no el ateísmo. La objeción no mostraría que Dios no existe, sino más bien que Dios existe y que es idéntico con el mundo. Muchos hindúes aceptarían de buen grado esta conclusión, si bien no podrían hacer lo mismo los judíos, cristianos y musulmanes. Y, por descontando, tampoco los ateos.

«Es falso suponer que todo tiene una causa o una explicación»

Al plantear esta objeción, Stenger atribuye algunos eventos al «azar», en vez de a la causalidad[242]. Dennett y Rosenberg sugieren que la mecánica cuántica muestra que hay eventos que pueden suceder sin una causa[243]. Grayling reitera la idea de Hume de que «podemos concebir los efectos independientemente de las causas»[244].

Dejemos de lado el hecho de que los argumentos defendidos en este libro no descansan sobre la premisa de que todo tiene una causa. Ninguna de las objeciones que acabo de citar tiene fuerza siquiera contra los principios causales que *sí* hemos utilizado. Tomemos la objeción de Stenger, que se dirige contra un hombre de paja. Naturalmente, ningún defensor del argumento cosmológico niega que haya acontecimientos debidos al azar. Pero es que no hay nada en el azar que descarte la causalidad; al contrario, el azar *presupone* regularidades causales no azarosas. Por tomar un ejemplo de manual, cuando un granjero se encuentra un tesoro al arar un campo, eso se debe al azar. Pero sólo sucede por la convergencia de dos líneas no azarosas de causalidad: la decisión del granjero de arar ese día en una cierta dirección y la decisión de otra persona de enterrar el tesoro justo en ese lugar. De modo similar, que debido a un terremoto, el canto rodado A destroce en concreto el B es un evento azaroso. Pero sólo ocurre debido a regularidades causales como las involucradas en la tectónica de placas, la atracción gravitacional, la solidez de los cantos rodados, etcétera.

La física cuántica muestra, como mucho, que algunos eventos no tienen una causa o explicación *determinística*, pero no hay nada ni en el principio de causalidad ni en el PRS que requiera concretamente ese *tipo* de causa o explicación. Aún más, los sucesos cuánticos ocurren de modo no-determinístico sólo *dadas* las leyes de la mecánica cuántica, que son contingentes y por sí mismas meramente potenciales hasta que un universo que las obedece es actualizado. Por tanto, apelar a la mecánica cuántica o bien malinterpreta el argumento o bien pide el principio, dado que eso mismo es parte de lo que el argumento cosmológico pretende que tiene que ser explicado.

Por vieja que sea la objeción de Hume, hay al menos tres motivos por los cuales no sirve pretender, como hace Grayling, que su sola mención constituye una respuesta

«definitiva» al argumento cosmológico. Primero, ningún físico, químico, biólogo o neurocientífico que estuviera investigando algún fenómeno específico de su campo se tomaría en serio ni por un instante la sugerencia de que quizás simplemente no hay ninguna causa o explicación. El crítico del argumento cosmológico, pues, nos tiene que explicar por qué *su* sugerencia en nuestro contexto no se reduce a una petición de principio. Y, como ha señalado Lloyd Gerson, el hecho de que el argumento cosmológico es *él mismo* una propuesta de explicación basta para mostrar que no sirve decir «Quizás no hay ninguna explicación en este caso». El argumento ha *dado* una. Por tanto, si el crítico quiere evitar aceptarla, tiene que encontrar algún otro motivo que no sea la mera sugerencia de que quizás no hay ninguna explicación[245].

Un segundo problema con la objeción de Hume es que es sencillamente falaz inferir de la premisa de que «podemos concebir los efectos independientemente de las causas» la conclusión de que un evento podría de hecho no tener causa. Podemos concebir lo que significa ser un triángulo sin al mismo tiempo concebir lo que significa ser un trilátero, pero no se sigue que pueda haber un triángulo que no sea un trilátero. Podemos concebir un hombre sin concebir nada acerca de su altura, pero no se sigue que podría haber un hombre sin ninguna altura específica. Etcétera.

Un tercer problema lo identificó Elizabeth Anscombe[246]. Hume pretende que es concebible que algo pueda empezar a existir sin causa, y está claro que tiene en mente algo así como concebir un objeto que aparece de repente, de la nada, por así decirlo, donde antes no había ninguna cosa. ¿Pero qué de este ejercicio mental lo convierte en un caso de concebir algo empezando a existir *sin una causa*, a diferencia de, digamos, empezar a existir por una causa *no vista* o ser *transportado* desde otro lugar de un modo desconocido o inusual (por teletransportación, quizás)? El problema es que el escenario de Hume no está lo suficientemente descrito: tenemos que añadirle algo a este ejercicio mental para convertirlo en lo que Hume necesita de cara a fundamentar su tesis. Pero es díficil ver qué podríamos añadirle que no implicara recuperar la causalidad, y por ende socavar el objetivo del ejemplo. Por decir algo, es difícil ver cómo podríamos distinguir el hecho de que algo empiece a existir de su ser transportado a menos que sea por referencia a que tiene una causa generadora, en vez de transportadora.

He respondido a las objeciones de Hume y la mecánica cuántica con más detalle en capítulos anteriores, así que no me extenderé más aquí. Refiero al lector interesado a esas discusiones.

«¿Por qué asumir que el universo tuvo un comienzo o que un regreso de causas ha de tener un principio?»

Rosenberg y Krauss plantean algo similar a este tipo de objeción cuando afirman que la hipótesis del multiverso –de acuerdo con la cual el Big Bang, que dio origen a nuestro universo, implicó su separación de un universo preexistente, que a su vez es

parte de una serie de universos sin comienzo– elimina la necesidad de una causa divina. Krauss, citando a Richard Feynman, también sugiere que, por todo lo que sabemos, puede que siempre haya niveles más y más profundos de leyes de la física, que podemos investigar hasta que nos aburramos[247].

Un problema con esto es que, como ya he enfatizado varias veces, los argumentos cosmológicos como los defendidos en este libro no están interesados en la pregunta de si el universo tuvo un comienzo. Se preocupan, en cambio, de argumentar que, incluso si el universo (o el multiverso) careciera de principio, necesitaría una causa divina que lo sostuviera perpetuamente en la existencia y explicara por qué existe en absoluto, incluso sin comienzo.

Ya he explicado (más arriba y en mayor detalle en anteriores capítulos) por qué no sirve apelar de modo facilón a las leyes de la naturaleza como si pudieran ser la explicación última de las cosas, y esto es así con independencia de los niveles de leyes que haya. Fijémonos también que esta sucesión de niveles constituiría una serie jerárquica del tipo descrito en el capítulo 1 –las leyes de un nivel funcionarían sólo como un caso especial de leyes más profundas, las cuales a su vez funcionarían sólo como un caso especial de leyes aún más profundas–, y ya hemos visto por qué tal serie ha de tener un primer miembro, en el sentido de algo que pueda impartir el poder causal sin derivarlo. Nada de lo que Krauss o el resto de nuevos ateos tienen que decir aborda siquiera este argumento, menos aún lo refuta.

«Los argumentos de la primera causa cometen la falacia de composición»

Ya he señalado que los argumentos del tipo defendido en este libro no presuponen, o al menos no necesitan presuponer, nada acerca del universo en su conjunto. Por tanto, no hay aquí ningún razonamiento de la parte al todo que pudiera ser acusado de cometer una falacia de composición. También vimos en el capítulo 5 que el tipo de razonamiento de la parte al todo que podría, en una posible versión de la prueba racionalista, fundamentar la idea de que el universo en su conjunto es contingente no implica en absoluto tal falacia.

De todos modos, Grayling, citando de nuevo a Hume, pretende que un argumento como éste comete la falacia de composición en la medida en que supone que cuando cada miembro de una colección es explicado de modo individual, hay aún algo más –la colección como un todo– que queda sin ser explicado[248]. Pero tal objeción malinterpreta el argumento. Recordemos que incluso una serie infinita de palos moviéndose seguiría necesitando una causa externa a la serie precisamente porque ninguno de los palos tiene individual o colectivamente el poder por sí mismo para mover, y que incluso una serie infinita de espejos que reflejaran la imagen de una cara seguirían necesitando una cara real fuera de la serie, dado que ninguno de los espejos tiene individual o colectivamente el poder por sí mismo de generar tal imagen. Estas cosas las dijimos al tratar de ilustrar la idea de una serie causal jerárquica. Pero Leibniz viene a decir algo similar al defender su propia versión del

argumento cosmológico racionalista, al señalar que si se nos explicara que cierto libro de geometría ha sido copiado de un ejemplar anterior, y éste de otro, *éste* de otro, y así infinitamente en el pasado, difícilmente tendríamos una explicación suficiente del libro con el que empezamos[249]. ¿Pues por qué existe la serie como un todo precisamente con ese contenido y no con otro? Rastrear la serie de causas hacia atrás por siempre en el pasado parece dejar sin explicación el hecho *más importante* del fenómeno a explicar.

Estos ejemplos muestran que si hay alguien culpable de cometer una falacia de composición, son en realidad *Grayling y Hume mismos* los que lo están haciendo. Pues del hecho de que puedo explicar el movimiento del palo A por referencia al B, el movimiento de B por referencia a C, y así sucesivamente hasta el infinito, sencillamente no se sigue que haya explicado por qué hay movimiento en la serie como un todo. Del hecho de que puedo explicar la imagen en el espejo A por referencia al B, la de B por referencia a C, y así hasta el infinito, no se sigue que haya explicado cómo llegó a estar la imagen en los espejos. Del hecho de que puedo explicar el contenido geométrico del libro A por referencia al B, el de B por referencia a C, y así hasta el infinito, no se sigue que haya explicado por qué tienen los libros un contenido geométrico en absoluto.

«Incluso si hubiera una primera causa, no hay ningún motivo para pensar que sería omnipotente, omnisciente, perfectamente buena, etcétera»

Como con «¿Qué causó a Dios?», esto se plantea habitualmente como una objeción devastadora contra los argumentos de la primera causa. Y exactamente igual que antes, en realidad es vergonzosamente torpe. Grayling se refiere con toda naturalidad al «gran salto habitual» desde una primera causa hasta «el dios de la religión tradicional»[250]. Dawkins asegura a su lector que no hay «en absoluto ningún motivo» para atribuirle omnipotencia, omnisciencia y demás a la primera causa[251]. Krauss dice algo similar[252].

En realidad, históricamente, los defensores de cada versión del argumento cosmológico han dado un buen número de argumentos para mostrar que la causa del mundo a cuya existencia llegan ha de tener los atributos divinos clave. Tomás de Aquino dedica cerca de un centenar de páginas a doble columna de densa argumentación en la primera parte de la *Summa Theologiae* –justo después de presentar las cinco vías– para mostrar que a la causa del mundo hay que atribuirle simplicidad, bondad, infinitud, inmutabilidad, unidad, conocimiento, vida, voluntad, poder y demás. En el libro I de la *Summa Contra Gentiles* dedica unas 200 páginas a lo mismo. Argumentaciones similares cabe encontrar en otras de sus obras, como en *De potentia* o *De veritate*. Buena parte del libro *Una demostración del ser y los atributos de Dios*, de Samuel Clarke, está dedicado a argumentar a favor de diversos atributos divinos (infinitud, omnipresencia, unidad, inteligencia, libertad, poder, sabiduría y bondad), como cualquiera que haya leído sólo el título puede intuir. Aristóteles,

Plotino, Avicena, Escoto, Leibniz y los grandes filósofos del pasado dieron argumentos a favor de diversos atributos divinos, igual que muchos defensores recientes del argumento cosmológico, como los citados antes en este capítulo.

Dawkins, Grayling, Krauss y otros nuevos ateos no ofrecen ninguna respuesta en absoluto a estos argumentos. De hecho, da la sensación de que desconocen por completo su existencia. En cualquier caso, en cada uno de los primeros cinco capítulos de este libro, y en mayor profundidad en el sexto, he ofrecido en detalle muchos argumentos a favor de la conclusión de que la primera causa de las cosas tiene que ser una, simple, inmutable, eterna, inmaterial, omnipotente, omnisciente, perfectamente buena, etcétera. Aunque común, la idea de que una prueba exitosa a favor de una primera causa no te lleva al Dios del teísmo tradicional sencillamente no tiene fundamento.

«Incluso si se demuestra que hay una Primera Causa, que es omnipotente, omnisciente, perfectamente buena, etcétera, esto no mostraría que Dios envió profetas al antiguo Israel, inspiró la Biblia, es una Trinidad, etcétera».

Esto es verdad, pero completamente irrelevante. Para empezar, los argumentos como los defendidos en este libro no pretenden establecer *todas* las tesis de una religión particular, sino simplemente una central a muchas de ellas, a saber, que hay una causa del mundo que es una, simple, inmaterial, eterna, inmutable, omnipotente, omnisciente, perfectamente buena, etcétera. Si tienen éxito con esto, entonces muestran que el ateísmo es falso, y la única pregunta que queda es qué *clase* de teísmo hay que adoptar: si un teísmo puramente filosófico, el judaísmo, el cristianismo, el Islam, o alguna otra rama específica del teísmo. Decidirse por una requerirá mayor investigación y argumentación. Sería estúpido pretender que, dado que los argumentos de este libro no responden a *todas* las preguntas acerca de Dios, entonces se sigue que no responden a *ninguna*. Esto sería como decir que la relatividad especial tiene que ser falsa, porque no nos dice si los seres vivos evolucionaron, ni cómo, o que la mecánica cuántica tiene que estar mal, porque no responde a todas las preguntas de la ingeniería.

«El argumento cosmológico presupone el ontológico, que es falaz»

Esta objeción fue planteada por Kant y más recientemente por Grayling[253]. La versión del argumento ontológico que Kant tenía en mente era la de Descartes, de acuerdo con la cual la idea de un ser sumamente perfecto pero inexistente es auto-contradictoria, dado que la existencia es una perfección. Por tanto, concluye el argumento cartesiano, tiene que existir un ser sumamente perfecto. Ahora, si este argumento funciona, entonces la existencia de Dios sería necesaria porque existiría por definición, igual que un soltero, por definición, es no-casado. Por tanto, el argumento cosmológico, que pretende que la existencia de lo contingente tiene que ser explicada por referencia a un ser necesario, presupone que el ontológico es sólido.

Pero, dice Kant, esto último no es así (porque, afirma, la existencia no es una perfección). Por tanto, el argumento cosmológico, que presupone el ontológico, tampoco puede ser sólido.

Ahora, que uno tiene que hacer algo más que meramente *decir* que el argumento cosmológico presupone el ontológico debería ser obvio por el hecho de que Tomás de Aquino, y la mayoría de tomistas, *explícitamente rechazan* el argumento ontológico pero *defienden* el cosmológico. Y que no hay (contra lo que Kant y Grayling suponen) ninguna inconsistencia en esto tendría que estar claro a partir de lo que hemos dicho de la necesidad divina en el capítulo 6. Pues, como vimos allí, cuando argumentos como los de este libro defienden que Dios existe necesariamente, *no* están diciendo que exista por definición. Ésa no es la única noción de necesidad que hay, y no es la noción a la que están apelando. Pero la crítica de Kant tendría mérito sólo si lo *fuera*.

Para ser justos, Grayling reconoce que a la hora de argumentar por la existencia de un ser necesario, un defensor del argumento cosmológico puede distinguir entre un ser *lógicamente necesario* –el tipo de ser necesario al que comúnmente se entiende que el argumento ontológico se dirige y que Grayling toma como sospechoso desde un punto de vista filosófico– y un ser metafísicamente necesario, que Grayling caracteriza como «uno *que tiene que existir para que el universo tenga un punto final para el regreso de causas*, esto es, un fundamento en el que la existencia contingente pueda descansar»[254]. De todos modos, esta última concepción de necesidad no ayuda, dice Grayling, porque es sólo una concepción relativa. Se reduce a decir meramente que Dios es una condición *necesaria* para la existencia del mundo contingente, lo cual no implica que sea necesario en el sentido de ser algo que no podría no haber existido. Y se supone que el argumento cosmológico pretendía establecer la existencia de un ser que fuera necesario en este último sentido no condicional.

Pero esto es una falsa dicotomía, pues como ya hemos visto, hay modos de desarrollar la noción de necesidad metafísica sin reducirla a necesidad lógica y sin que nos quedemos sólo con una necesidad condicional. Para el aristotélico, la contingencia de una cosa deriva del hecho de que es una mezcla de acto y potencia: lo que es puramente actual, sin potencia alguna que tenga que ser actualizada o pueda ser actualizada, existe necesariamente. Para el neoplatónico, la contingencia de algo deriva del hecho de que es compuesto: lo que es absolutamente simple o no-compuesto no tiene partes que puedan o tengan que ser combinadas, y por este motivo es necesario. El tomista diría algo similar, argumentando que la primera causa es necesaria precisamente porque su esencia *simplemente es* existencia, y por ende no necesita tener, ni podría haber tenido, la existencia *unida* a ella (que es lo que hace que las cosas contingentes sean contingentes)[255]. Todas estas nociones atribuyen a Dios algo más que una mera necesidad condicional, pero no el tipo de necesidad lógica que le atribuimos a las proposiciones.

«El argumento cosmológico propone un 'dios tapa-agujeros' para explicar algo que de hecho es, o con el tiempo será, mejor explicado por medio de una teoría científica naturalista»

Ésta es, creo justo decirlo, la pretensión central de todo el proyecto del Nuevo Ateísmo. Según los nuevos ateos, si algo va a ser explicado en absoluto, lo será a través del método científico. Por tanto (dice el argumento), apelar a Dios puede ser, en el mejor de los casos, una hipótesis casi-científica, y el problema es que no es muy buena. Para Hitchens, viola la navaja de Ockham[256]. De modo similar, Dawkins sugiere que es mucho más simple postular «una 'singularidad del *Big Bang*' o algún otro concepto físico todavía desconocido»[257]. Harris piensa que, al menos a día de hoy, no podemos decir mucho más que esto, opinando que «la verdad es que nadie sabe cómo o por qué empezó a existir el universo»[258]. Krauss, Hawking y Modlinow, por contraste, creen que la ciencia ya nos ha dado una explicación no-teísta completa de la existencia del mundo, o prácticamente. «Como hay una ley como la de la gravedad», escriben Hawking y Modlinow, «el universo puede crearse y se creará a sí mismo de la nada»[259]. El libro *Un universo a partir de la nada*, de Krauss, es justo un intento de hacer plausible esta tesis.

Hay dos problemas básicos con todo esto. El primero es que caracterizar la pregunta de cómo explicar la existencia del universo como una cuestión que tiene que resolver la ciencia empírica, más que la teología natural, implica o bien no entender el punto o bien pedir el principio. Pues de entrada, con independencia de que uno piense que funcionan o no, las versiones del argumento cosmológico defendidas en este libro simplemente *no* son explicaciones del «dios tapa-agujeros». En una explicación tal es al menos teóricamente posible que alguna explicación no-divina pueda ser correcta, y la idea es que la teísta es más probable que sus alternativas. Los argumentos que he estado defendiendo, por el contrario, quieren ser intentos de *estricta demostración metafísica*. Pretenden mostrar que no hay *por principio* otro modo de dar cuenta de lo que quieren explicar que por referencia a una causa puramente actual, o absolutamente simple y no-compuesta, o a una cuya esencia simplemente sea existencia, o a un ser necesario. Sea esto correcto o no, dichos argumentos no dependen de los estándares por los cuales las hipótesis empíricas son evaluadas: parsimonia, encaje con teorías empíricas existentes y bien confirmadas, etcétera.

Pero es que, además, los puntos de partida de estas demostraciones metafísicas no son algo acerca de lo cual la ciencia empírica tenga nada que decir. Más bien, tienen que ver con aquello que toda teoría empírica posible ha de dar por sentado. Es decir, sus puntos de partida son *metafísicos*, en vez de físicos. Sean cuales sean los hechos empíricos, en algún nivel implicarán la actualización de potencialidades (o eso argumenta la prueba aristotélica), seres compuestos (o eso argumenta la neoplatónica), requerirán que la esencia de una cosa sea unida a su existencia (o eso argumenta la tomista) y serán todos contingentes (o eso argumenta la racionalista). Decir simplemente que toda explicación que valga la pena tomarse en serio tendrá

que ser una teoría científica empírica, y no un ejercicio de teología natural, es meramente *asumir* que todo esto está equivocado, no *mostrarlo*.

El segundo problema es que la explicación científica no-teísta de la existencia del universo propuesta por Krauss, Hawkins y Modlinow es manifiestamente fallida. «Una ley como la gravedad» no es la *nada*; por tanto, una explicación de la existencia del universo que haga referencia a tal ley es obvio que, en contra de lo que Hawking y Mlodinow sugieren, *no* es una explicación de cómo el universo puede salir de la nada. Krauss descaradamente comete la misma falacia básica en todo su libro, como es bien sabido[260]. De 185 páginas pretendiendo mostrar cómo el universo puede salir de la nada, Krauss se pasa las primeras 152 argumentando que el universo proviene de un espacio vacío dotado de energía y gobernado por leyes físicas, todo lo cual él mismo admite que no cuenta como «nada». Hacia la página 170 trata de reducir todo esto sólo a las leyes de la gravedad cuántica, pero sigue admitiendo que esto en realidad tampoco cuenta como «nada». Por último, en la 177 recurre a la sugerencia de que quizás simplemente hay una sucesión interminable de leyes.

Lo que nunca se explica es de qué manera implica todo esto mostrar cómo el universo salió de la *nada*. Hay cierto pedaleo ofuscatorio acerca de «posibles candidatos de nada», y «de qué puede en realidad constar la 'nada'», junto con la insistencia en que toda «definición» de la nada tiene que estar en último término «basada en la evidencia empírica» y que «la 'nada' es tan física como 'algo'», como si la «nada» fuera algún tipo de cosa muy inusual, más difícil de observar o de medir que todo lo demás. Pero, por supuesto, la «nada» no es un tipo de cosa (física o no), ni nada que sea terriblemente difícil de definir (empíricamente o de otro modo), ni algo que «conste» de nada, ni nada particularmente misterioso o sobre lo que valga la pena pedalear. Es sencillamente la ausencia de todo. Lo que es peor, Krauss mismo parece ser bien consciente de esto, en la medida en que termina por reconocer que sus principales «candidatos de nada» no son realmente *nada*, al fin y al cabo. Y lo que le queda –un nivel básico de leyes físicas o capas de leyes– no sólo no es nada, sino que no puede ser la explicación última del mundo, por las razones dadas más arriba.

«La ciencia es la única fuente genuina de conocimiento, y nuestras mejores teorías científicas no hacen ninguna referencia a Dios»

La visión de que sólo la ciencia nos da conocimiento real, de modo que cualquier filosofía o metafísica que valga la pena tomar en consideración sólo puede ser aquélla implítica en la ciencia, se conoce como *cientificismo*. Es un ingrediente clave del Nuevo Ateísmo, pero a pesar de la seguridad que sus adalides tienen en sí mismos, no hay en realidad ningún buen argumento a favor del cientificismo, y varios decisivos en su contra. Vale la pena abordar este tema en detalle.

Hay cuatro problemas generales con el cientificismo. Primero, el cientificismo se refuta a sí mismo y sólo puede evitarlo al precio de convertirse en trivial y poco interesante. Segundo, el método científico no puede ni siquiera en principio

proveernos de una descripción completa de la realidad. Tercero, las «leyes de la naturaleza» en términos de las cuales la ciencia explica los fenómenos no pueden darnos una explicación completa de la realidad. Cuarto, lo que probablemente sea el argumento principal a favor del cientificismo –el que parte del éxito predictivo y tecnológico de la física moderna y otras ciencias– no tiene fuerza alguna. Examinemos cada uno de estos puntos en orden.

En primer lugar, como he dicho, el cientificismo se enfrenta a un dilema: o bien se auto-refuta o bien es trivial. Tomemos la primera opción. La tesis de que «los métodos de la ciencia son el único modo fiable de asegurar conocimiento de cualquier cosa»[261] no es una tesis científica, no es algo que pueda ser establecido utilizando métodos científicos. En realidad, ni siquiera puede esablecerse científicamente que la ciencia sea *una* forma racional de investigación (no digamos ya *la única*). Pues la investigación científica descansa en un buen número de presupuestos filosóficos: que hay un mundo objetivo externo a las mentes de los científicos, que este mundo está gobernado por regularidades que pueden ser capturadas en leyes científicas, que el intelecto del ser humano y su aparato sensitivo las pueden descubrir y describir con precisión, etcétera. Dado que el método científico *presupone* todas estas cosas, no puede pretender *justificarlas* sin estar argumentando en círculos. Para escapar del círculo se requiere «salir afuera» de la ciencia y descubrir, desde un punto de vista extracientífico, que la ciencia arroja una imagen adecuada de la realidad y, si queremos justificar el cientificismo, que *sólo* la ciencia lo hace. Pero entonces, la misma existencia de ese punto de vista extracientífico refutaría la idea de que *sólo* la ciencia nos da un medio racional para investigar la realidad objetiva.

Tradicionalmente, la investigación racional de los presupuestos filosóficos de la ciencia ha sido, como es natural, vista como objeto de la filosofía. Pero no es sólo esto lo que la filosofía examina. Está también la pregunta de cómo interpretar lo que la ciencia nos dice. Por ejemplo, ¿está el mundo fundamentalmente compuesto de sustancias o de eventos? ¿Qué significa ser una «causa»? ¿Cuál es la naturaleza de los universales que aparecen en las leyes científicas (conceptos como *quark, electrón, átomo*, etcétera)? ¿Existen fuera y por encima de las cosas particulares que los ejemplifican? ¿Realmente nos dan las teorías científicas una descripción de la realidad objetiva o son simplemente herramientas útiles de cara a predecir el curso de la experiencia? Los descubrimientos científicos pueden arrojar algo de luz sobre estas preguntas metafísicas, pero nunca contestarlas por completo. Ahora, si la ciencia depende de la filosofía tanto para justificar sus presupuestos como para interpretar sus resultados, entonces la falsedad del cientificismo está doblemente asegurada. Como concluye John Kekes: «Ergo es la filosofía, y no la ciencia, el mejor candidato a ser el paradigma mismo de la racionalidad»[262].

Y aquí llegamos a la segunda opción del dilema al que se enfrenta el cientificismo. Pues su defensor podría ahora insistir en que, si la filosofía tiene este estatus, entonces

tiene que ser en realidad una parte de la ciencia, dado que (sigue manteniendo, hundiéndose en su posición) toda investigación racional es científica. El problema con esto es que el cientificismo se vuelve completamente trivial, redefiniendo de modo arbitrario «ciencia» para que incluya todo aquello que se podría utilizar en contra del cientificismo. Pero aún, este movimiento hace que el cientificismo sea compatible con posiciones que se supone que tienen que ser *incompatibles* con él.

Por ejemplo, los argumentos de este libro pretenden demostrar que ningún mundo de cosas físicas –del tipo que forma el objeto de la investigación científica– podría existir en absoluto a menos que haya una causa incausada divina que en todo momento conserve estas cosas en el ser y les imparta su poder causal. Pero si estos argumentos son correctos, entonces la existencia de Dios se sigue de los mismos presupuestos que subyacen a la ciencia. De hecho, filósofos como Aristóteles y Tomás defendieron la tesis de que, dado que podemos conocer bastantes cosas acerca de la existencia y la naturaleza de Dios a través de la sola razón, entonces la teología natural *misma* constituye un tipo de ciencia. No estarían de acuerdo con la reducida concepción de «ciencia» de acuerdo con la cual una disciplina sólo es «científica» en la medida en que se aproxima a las técnicas de modelación matemática y los métodos predictivos de la física. Para Aristóteles y Tomás, puede que las verdades de la teología natural no sean expresables en lenguaje matemático y que no estén basadas en predicciones específicas o experimentos, pero eso no las hace menos certeras que las tesis de la física. Al contrario, lo son más, incluso, porque surgen de estrictas demostraciones que empiezan por premisas que toda ciencia física posible ha de dar por sentadas.

Obviamente, el ateo no estaría de acuerdo con esto, pero mi punto aquí no depende de que los argumentos de los capítulos anteriores sean correctos. El punto es más bien que si el defensor del cientificismo define «ciencia» de modo tan amplio que cualquier cosa por la que se pueda dar un argumento filosófico contaría como «científica», entonces carece de motivos no arbitrarios para negarle el estatus de ciencia a la teología natural. Pero todo el objetivo de apelar al cientificismo en este contexto se suponía que era tener una justificación para rechazar de antemano la teología natural como acientífica. Por tanto, si el defensor del cientificismo sólo puede evitar que su doctrina se auto-refute definiendo «ciencia» de modo tan amplio, entonces su posición se vuelve completamente vacía, y ya no puede usarla como una bala mágica para dispararla contra las pretensiones racionales de la teología natural. El defensor del cientificismo tendrá que enfrentarse cara a cara con los argumentos teístas, en vez de taparse los oídos y decir: «No necesito siquiera escucharlos, porque no son argumentos científicos».

El segundo problema al que se enfrenta el cientificismo, como hemos dicho, es que la ciencia no puede darnos una descripción completa de la realidad. De hecho, no puede siquiera darnos una descripción completa de la realidad *física*. El motivo, por paradójico que suene, tiene que ver justamente con el método que ha hecho posibles

los logros predictivos y tecnológicos de la física moderna. La física insiste en una descripción puramente *cuantitativa* del mundo, viendo a las matemáticas como el lenguaje en el que el «Libro de la Naturaleza» está escrito (como dijo Galileo). Por tanto, no es sorprendente que la física, más que otras disciplinas, haya descubierto esos aspectos de la realidad susceptibles de la predicción y el control característicos de los fenómenos cuantificables. Ésos son los únicos aspectos en los que el físico se permitirá poner su atención. Todo lo demás escapa necesariamente a su red metodológica.

Ahora, nuestra experiencia ordinaria de la naturaleza es, por descontado, *cualitativa* de arriba a abajo. Percibimos colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío, dolor y picor, pensamientos y elecciones, propósito y significado. La física pone entre paréntesis estos detalles concretos y su riqueza, ignorando todo lo que no pueda ser expresado en términos de ecuaciones y demás, simplificando radicalmente el orden natural. No hay nada malo con este procedimiento abstractivo mientras tengamos en mente lo que estamos haciendo y por qué. De hecho, lo que el físico hace es sólo una extensión de lo que hacemos todos cada día al resolver problemas prácticos.

Por ejemplo, para intentar averiguar cuántas personas de peso medio pueden ser transportadas por un avión, los ingenieros operan con abstracciones. Pues, para empezar, ignoran todos los rasgos de los seres humanos reales y concretos excepto su peso, y además, ignoran incluso su peso real, dado que podría ser que no hubiera ningún ser humano específico que tuviera exactamente el peso medio (sea el que sea). Esto es extremadamente útil para sus propósitos, pero, por supuesto, sería ridículo que los encargados del entretenimiento o las comidas durante el vuelo tuvieran que partir exclusivamente de las consideraciones que les importan a los ingenieros. Sería aún más ridículo que insistieran en que, a menos que se pudieran extraer evidencias de las preferencias alimenticias o cinematográficas de las personas a partir de los datos de los ingenieros, entonces simplemente no hay nada que saber acerca de qué comidas o películas prefieren los seres humanos. Tales evidencias no se dan precisamente porque el método abstractivo del ingeniero garantiza que no se van a dar.

La descripción del mundo que arroja la física no es menos abstracta que la del ingeniero. La física simplemente no nos da los sistemas materiales en toda su realidad concreta, no más que la descripción de los ingenieros aeronáuticos nos da a los seres humanos en toda su realidad concreta. Se centra, como he dicho, sólo en esos aspectos que son susceptibles de predicción y control, y por tanto en esos aspectos que pueden ser modelados matemáticamente. Por tanto, sería igual de ridículo sugerir que si la descripción que la física nos da sobre el mundo no hace referencia a cierto aspecto familiar para nosotros de la experiencia ordinaria, entonces se sigue que tal aspecto en realidad no existe. El éxito del método de los ingenieros aeronáuticos no muestra que los seres humanos no tengan otras características aparte de su peso. Y el éxito de la física moderna no muestra que el mundo natural no tenga

otras características que las descritas en un manual de física. El motivo por el que los rasgos cualitativos no aparecen no es que el método nos haya permitido descubrir que no están ahí, sino más bien que el método ha estipulado que se los deje fuera de la descripción, estén ahí o no.

Como señalé en el capítulo 1, Bertrand Russell –quien, como ya vimos, no tuvo ninguna simpatía hacia la teología natural– enfatizó cómo de limitado es el conocimiento de la naturaleza que nos da la física:

> No siempre se comprende cuán excesivamente abstracta es la información que la física teórica nos puede dar. Sienta ciertas ecuaciones fundamentales que la capacitan para tratar con la estructura lógica de los sucesos, en tanto deja completamente ignorado cuál sea el carácter intrínseco de los sucesos que tienen tal estructura. [...] Todo lo que la física nos procura son ciertas ecuaciones que expresan propiedades abstractas de los cambios. Pero en cuanto a qué es lo que cambia, y desde qué a qué cambia, sobre esto la física calla[263].

Si, como dijo Russell, la física nos da la estructura abstracta del mundo material pero no nos revela la naturaleza intrínseca de aquello que tiene esa estructura, entonces la física no sólo no nos lo dice todo acerca de la realidad física, sino que nos revela que tiene que haber más acerca de ella que lo que nos dice. Pues no existe algo así como una estructura separada por sí misma: tiene que haber algo que tenga esa estructura. Por el hecho de que la física nos dice que existe una estructura abstracta de tal y tal carácter matemáticamente descriptible, pues, la física implica que hay más acerca de la realidad que esa estructura, y por tanto más que lo que la física nos puede revelar.

Si hay límites a lo que la ciencia puede *describir*, los hay también a lo que puede *explicar*. Esto nos lleva al tercer problema del cientificismo: a saber, que las «leyes de la naturaleza» en cuyos términos la ciencia explica los fenómenos no pueden por principio darnos una explicación *última* de la realidad. El motivo debería ser obvio a partir de lo que dijimos más arriba sobre Krauss. Cualquier apelación a las leyes de la naturaleza (o a una serie de «capas» de leyes, como lo propuesto por Krauss) despierta preguntas acerca de *qué es*, para empezar, una ley de la naturaleza, *cómo* tiene eficacia y *de dónde* viene (sea una sola ley o una serie de «capas»). Y éstas son preguntas que el modo científico de explicación, que *presupone* tales leyes, sencillamente no puede responder.

Ahora bien, como hemos señalado antes, hay varias teorías filosóficas acerca del estatus de las leyes de la naturaleza, pero ninguna sirve de apoyo al cientificismo. Podríamos decir, por ejemplo, que hablar de las «leyes de la naturaleza» que gobiernan cierta cosa o sistema material es simplemente un atajo para describir el modo en el que tal cosa o sistema operará dada su naturaleza o esencia. Ésta sería una aproximación aristotélica a la comprensión de las leyes físicas. Pero en esta visión, las «leyes de la naturaleza» *presuponen* la existencia y las operaciones de las cosas físicas que siguen esas leyes. Y en tal caso las leyes no pueden *explicar* su existencia o sus operaciones. En concreto, y en contra de autores como Krauss, dado que las últimas

leyes de la naturaleza presuponen la existencia del universo físico, no cabe apelar a ellas de modo inteligible para explicar por qué el universo existe.

Una segunda teoría de lo que son las «leyes de la naturaleza» y de cómo operan sería aquélla defendida por pensadores modernos tempranos como Descartes y Newton, que buscaban destronar la filosofía aristotélica que dominó durante la Edad Media. Según ellos, la noción de una «ley de la naturaleza» es irreductiblemente teológica, un atajo para la idea de que Dios ha preparado el mundo de modo que se comporte según la manera regular descrita por las leyes. En esta visión, es la acción divina la que estrictamente hace el trabajo explicativo, y por tanto ni las cosas materiales ni las leyes que obedecen explican nada. Pero, por obvias razones, tampoco ésta es una teoría que ayude al cientificismo, ciertamente no si se pretende usarlo como un arma contra la teología natural.

Una tercera posibilidad es sostener que las «leyes de la naturaleza» en realidad no son más que una descripción o resumen de los patrones regulares que resulta que encontramos en el mundo natural. No nos dicen nada acerca de las naturalezas de las cosas materiales y no reflejan la voluntad de Dios. Decir que es una ley de la naturaleza que A es seguida por B, según esta teoría, equivale a decir simplemente que los As tienden a ser seguidos por los Bes de un modo regular, y ya está. Ésta es la aproximación defendida por los seguidores de David Hume. Pero en esta visión, las leyes nos dicen sólo *que* tal y tal regularidad existe, no *por qué* existe. Es decir, en esta visión una ley de la naturaleza (o al menos las leyes últimas) no *explican* la regularidad, sino que meramente la *re-describen* en otro lenguaje. No hace falta decir, pues, que esta teoría difícilmente apoya la idea de que la ciencia puede darnos una explicación última del mundo.

Otra alternativa sería interpretar las «leyes de la naturaleza» como objetos abstractos similares a las Ideas platónicas: las leyes existirían en un reino más allá del mundo material y las cosas físicas «participarían de» ellas de algún modo similar a como Platón pensaba que cada árbol participa de la Idea de Árbol o cada triángulo, de la Idea de Triángulo. Aquí, una apelación a las leyes de la naturaleza tampoco nos da realmente una explicación última de nada. Pues dada esta teoría aún necesitaríamos saber cómo es que hay, para empezar, un mundo físico que «participa de» las leyes, y por qué participa de éstas y no de otras, etcétera. Y esto requiere apelar a algo distinto de las leyes.

Por tanto, una vez más tenemos preguntas que, por su propia naturaleza, no pueden ser respondidas por la ciencia, sino sólo por la filosofía, porque tienen que ver justamente con aquello que toda explicación científica posible ha de dar por supuesto. Tampoco servirá sugerir que no cabe alcanzar ninguna explicación última, de modo que no puede culparse a la ciencia por no proveerla. Pues, de entrada, esto sería en sí mismo una tesis filosófica y no científica, pero es que, además, es falso, dado que viola el principio de razón suficiente (que defendimos en el capítulo 5).

Ahora, si el cientificismo se enfrenta a dificultades tan graves, ¿por qué atrae a tantas personas inteligentes? La respuesta, por parafrasear una observación que Wittgenstein hizo en otro contexto, es porque «una imagen los tiene atrapados». Hipnotizados por el incomparable éxito predictivo y tecnológico de la ciencia moderna, infieren que el cientificismo tiene que ser verdadero. Veamos el argumento a favor del cientificismo que Alex Rosenberg da en su libro *La guía del ateo a la realidad*. Ahí escribe:

> El éxito tecnológico de la física es por sí mismo motivo suficiente para convencer a cualquiera con ansiedad acerca del cientificismo de que si la física no está «terminada», sin duda alguna tiene las líneas generales de la realidad bien entendidas. […]
>
> Y no es sólo la corrección de las predicciones y la fiabilidad de la tecnología las que requieren que pongamos nuestra confianza en la descripción que la física hace de la realidad. Porque las predicciones de la física son tan acertadas, los métodos que producen esa descripción tienen que ser igualmente fiables. De otro modo, nuestros poderes tecnológicos serían un milagro. Por tanto, tenemos la mejor de las razones para creer que los métodos de la física –combinar la experimentación controlada y la observación cuidadosa con requisitos principalmente matemáticos acerca de la forma que las teorías pueden adoptar– son los correctos para adquirir todo conocimiento. Separar algún área de «investigación» o de «creencia» como exenta de ser explorada por los métodos de la física es alegato especial o auto-engaño. […]
>
> La fantástica precisión de sus predicciones, el inimaginable poder de su aplicación tecnológica y la extensión y el detalle asombrosos de sus explicaciones son razones poderosas para creer que la física es toda la verdad acerca de la realidad[264].

Por descontado, muchos defensores del cientificismo verían la versión fisicalista de Rosenberg como demasiado restrictiva. Pensarían que ciencias como la química, la biología y demás son fuentes genuinas de conocimiento incluso si resulta que son irreductibles a la física. Pero estarían de acuerdo con la idea principal de Rosenberg de que el «éxito» de la ciencia, entendida en sentido amplio, apoya al cientificismo. El argumento de Rosenberg, adecuadamente modificado para hacerlo aceptable a otros cientificistas, es esencialmente éste:

1. El poder predictivo y las aplicaciones tecnológicas de la ciencia no tienen parangón en comparación con otras supuestas fuentes de conocimiento.
2. Por tanto, lo que la ciencia nos revela es probablemente todo lo que hay.

Esto, sostengo, es un mal argumento. ¿Cómo de malo? Tanto como éste:

1. Los detectores de metales han tenido mucho más éxito en encontrar monedas y otros objetos metálicos en muchos más lugares que ningún otro método.
2. Por tanto, lo que los detectores de metales nos revelan (monedas y otros objetos metálicos) es probablemente todo lo que hay.

Los detectores de metales están conectados a esos aspectos del mundo natural susceptibles de detección por medios electromagnéticos (o lo que sea). Pero por muy bien que hagan esta tarea –incluso si no fallaran nunca–, esto no haría siquiera probable que no haya otros aspectos del mundo natural distintos de los que pueden detectar. De modo similar, lo que la física hace (y no hay duda de que lo hace brillantemente) es capturar esos aspectos del mundo natural susceptibles de la modelación matemática que hace posibles el acierto predictivo y la aplicación

tecnológica. Pero aquí, de nuevo, sencillamente no se sigue que no haya otros aspectos del mundo natural.

Rosenberg añade a este argumento la sugerencia de que aquéllos que rechazan el cientificismo no lo hacen de modo consistente. Escribe:

> «Cientificismo» es la etiqueta peyorativa dada a nuestra visión por aquéllos que quieren tener su pastel teísta y comer al mismo tiempo en la mesa de la ciencia. Tales personas nunca tacharían de «cientificistas» a sus cardiólogos, mecánicos o informáticos si su salud, sus planes de viaje o su Internet estuvieran en peligro. Pero intenta someter a escrutinio científico sus costumbres y normas no-científicas, su música, su metafísica, sus teorías literarias o su ideología política. La respuesta inmediata de las humanidades indignadas es «cientificismo»[265].

Entonces, de acuerdo con Rosenberg, a menos que estés de acuerdo con que la ciencia es la *única* fuente real de conocimiento, no puedes pensar de modo consistente que nos da *ningún* conocimiento genuino. Pero esto es tan plausible como decir que a menos que pienses que sólo los detectores de metales pueden detectar objetos físicos, entonces no puedes pensar de modo consistente que puedan detectar *ningún* objeto físico. El cientificista protestará diciendo que la analogía no es adecuada, dado que los detectores de metales captan sólo parte de la realidad, mientras que la ciencia la capta toda. Pero tal respuesta sería simplemente una petición de principio, pues que la ciencia describa la *totalidad* de lo real es justo lo que está en cuestión.

El *non sequitur* es muy común pero sigue siendo un *non sequitur*. Está implícito cada vez que un defensor del cientificismo exige conocer el éxito predictivo y las aplicaciones tecnológicas de la metafísica o la teología y supone que ha conseguido una victoria aplastante cuando su crítico no puede dar ningún ejemplo. Esto es igual de aplastante que pedir una lista de metales detectados por la jardinería, la cocina y la pintura, y entonces concluir del hecho de que tal lista no existe que las palas, las espátulas y los pinceles son todos inútiles y que tendrían que ser descartados y reemplazados por detectores de metales. La falacia en ambos casos es la misma. Que un método sea especialmente útil para determinados propósitos simplemente no implica que no haya otros propósitos que valga la pena perseguir ni otros métodos más adecuados para perseguirlos. En concreto, si cierto método nos da un alto poder predictivo y tecnológico, lo que esto muestra es que es útil para tratar con esos aspectos de la realidad que sean predecibles y controlables. Pero *no* muestra que esos aspectos *agoten* la naturaleza, que no haya nada más en el mundo natural que lo que tal método revela. Los que suponen lo contrario son como el borracho que, como sólo podría encontrar sus llaves perdidas bajo la luz de la farola, asume que no puede haber ningún otro lugar en el que valga la pena mirar y ningún otro método por el que pueda encontrarlas.

Llegados a este punto, algunos defensores del cientificismo puede que admitan que hay preguntas que la ciencia no puede responder e incluso que hay otros métodos para abordarlas, como los de la filosofía. Pero quizá sigan insistiendo en que tiene poco sentido investigar esas preguntas y métodos, sobre la base de que no cabe

alcanzar en tales preguntas una respuesta sólida y definitiva como en las de la ciencia, y que tales métodos no generan la tecnología que la ciencia, en cambio, sí provee. En esta visión, la superioridad de la ciencia se debe a su *valor práctico* y al hecho de que alcanza el *consenso*, o al menos algo que se le acerca. La filosofía, en cambio, es notablemente controvertida e impráctica. Por tanto, incluso si la ciencia no puede decírnoslo todo, nos dice todo lo que vale la pena conocer.

Pero un segundo de reflexión nos muestra por qué este repliegue no va a funcionar. Pues, de entrada, adoptar esta posición es como evitar cursar aquellas clases en las que uno sabe que le va a ir mal y entonces apelar a su elevada nota media como prueba de su inteligencia superior. Si uno sólo *permite que cuente* como «científico» aquello que es predecible y controlable y, por ende, susceptible de respuestas de consenso y aplicación tecnológica, entonces naturalmente –pero de modo trivial– la ciencia tendrá una larga historia de éxitos. Pero esto no muestra que las preguntas que escapan a la red metodológica de la ciencia no sean dignas de atención, no más que el hecho de que sólo te hayas matriculado en esas clases en las que sabías que ibas a destacar muestra que el resto no valga la pena cursarlas. Además, la tesis de que las únicas preguntas que vale la pena investigar son aquéllas susceptibles de investigación científica, consenso y aplicación tecnológica no es ella misma una tesis científica, sino filosófica, una que requiere, por tanto, defensa filosófica. Una vez más, el mismo intento de evitar ir más allá de la ciencia lo saca a uno de ella.

Ahora, los filósofos contemporáneos que defienden el cientificismo insistirán en que, a menos que la filosofía sea «naturalizada» y convertida en nada más que una extensión de la ciencia, entonces lo único que le queda es ser una especie de «análisis conceptual». Y el problema con esto, dirán, es que no tenemos ninguna garantía de que las «intuiciones» o «nociones de sentido común» a las que el análisis conceptual apela representen adecuadamente la realidad[266]. El «análisis conceptual», como mucho, nos puede decir lo que resulta que *pensamos* o *conceptualizamos* acerca del mundo, y no cómo el mundo mismo realmente *es*. Pero este argumento descansa sobre una falsa dicotomía. La suposición de que si no estás haciendo ciencia natural, entonces la única otra cosa que podrías estar haciendo es «análisis conceptual» es, en esencia, una variación del tenedor de Hume, la tesis de que «todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber: *relaciones entre ideas y cuestiones de hecho*»[267]. Ahora, como es bien sabido, el tenedor de Hume se refuta a sí mismo, dado que no es ni una verdad conceptual (una cuestión de «relación entre ideas») ni algo empíricamente comprobable (una «cuestión de hecho»). Y la suposición hecha por el defensor contemporáneo del cientificismo no es nada mejor. La tesis de que «todos los objetos de la razón o investigación humana» son o tienen que ser o bien cuestión de «análisis conceptual» o bien cuestión de ciencia natural no es ella misma ni una verdad conceptual ni una proposición para la cual vayas a encontrar, o puedas encontrar, la más mínima

evidencia en la ciencia natural[268]. Como el tenedor de Hume, pues, tal tesis se refuta a sí misma.

Sólo esto ya basta para mostrar que es posible adoptar una posición cognitiva hacia el mundo que no sea la de la ciencia natural y que no se reduzca a trazar relaciones conceptuales en una red de ideas que puede estar flotando independientemente de la realidad extramental (como a veces se acusa al «análisis conceptual»). El cientificista adopta esta tercera alternativa en el mismo acto de negar que sea posible. Pero cabe decir más. Como es sabido, hay verdades –como las de la lógica y la matemática– que no es plausible que quepan en ninguna de las dos categorías en las que Hume y sus sucesores intentan hacer encajar todo el conocimiento, al estilo de Procrusto. Las verdades de la lógica y la matemática tienen una *necesidad* de la que carecen las proposiciones de la ciencia natural y una *objetividad* que el mero «análisis conceptual» no puede garantizar. Algunos cientificistas intentan encontrar maneras para mostrar que tales verdades, en realidad, no son al fin y al cabo necesarias ni objetivas, pero como vimos en el capítulo 3, tales propuestas se enfrentan a graves dificultades. Y el cientificista no puede dar ninguna razón que no sea circular para que nos las tomemos en serio. El único motivo que tiene para negar la necesidad y objetividad de la lógica y las matemáticas es para salvar al cientificismo del desastre.

Ahora, los argumentos defendidos en este libro muestran que hay verdades de la teología natural que (como las de la lógica y la matemáticas) son necesarias y objetivas, pero que (de nuevo, como las anteriores) no son proposiciones ni de la ciencia natural ni del mero «análisis conceptual». Como la lógica y las matemáticas, y como los mismos presupuestos epistemológicos básicos del cientificismo, sencillamente escapan al tenedor de Hume. Puede que el cientificista no entienda cómo es posible ese conocimiento, pero eso es su problema, no el de la teología natural. El defensor del cientificismo se enfrenta a océanos de conocimiento por los que no puede dar cuenta –de nuevo, las verdades de la lógica y la matemática, y su propia variación metafísica del tenedor de Hume–, con lo cual no tiene derecho a cuestionar las credenciales epistemológicas de la teología natural. Es como el ladrón pillado con las manos en la masa que exige que los policías que lo han detenido le entreguen a él las llaves y los papeles del coche.

«Las leyes fundamentales de la naturaleza hay que verlas mejor como un 'hecho bruto' sin explicación, más que como algo que requiera ser explicado, teológicamente o de otro modo»

Supongamos que el ateo concede que todas las objeciones anteriores fallan. En concreto, supongamos que acepta que ni Hume ni la mecánica cuántica han socavado la tesis de que todo tiene una explicación. Supongamos que reconoce que la ciencia no puede dar la explicación última de las leyes fundamentales de la naturaleza y también que hay fuentes genuinas de explicación aparte de la ciencia, como la filosofía. Puede que, aún así, diga que simplemente no hay ninguna explicación del hecho de que las leyes fundamentales de la naturaleza sean como son,

ni siquiera una explicación filosófica. En esta visión, podemos explicar todo lo demás por referencia a estas leyes básicas. Pero tales leyes carecen de toda explicación: teológica, filosófica, científica, atea y de todo tipo. Simplemente están ahí, como un «hecho bruto» inexplicable, y esto es todo lo que puede decirse. J. L. Mackie y Bertrand Russell adoptaron esta posición[269].

Un problema con esto es que es incompatible con el principio de razón suficiente, que, como hemos argumentado en el capítulo 5, es verdadero. Por tanto, *tiene que* haber una explicación de las leyes fundamentales de la naturaleza, con lo cual esta objeción no puede ni despegar.

Otro problema es que esta visión es completamente *ad hoc*. No parece haber ningún otro motivo para adoptarla que evitar tener que aceptar argumentos como los defendidos en este libro: algo irónico, dado que los ateos a menudo acusan a los *teístas* de preparar sus premisas filosóficas para que encajen con la conclusión que desean. Uno *tendría* un motivo independiente para adoptar esta posición si las objeciones contra el principio de razón suficiente basadas en la filosofía de Hume o en la mecánica cuántica tuvieran éxito, pero como hemos visto, no es así. Aún más, como señala Gerson (y como vimos arriba), no sirve que el ateo responda a los argumentos de este libro diciendo: «Quizás las cosas en último término no tienen ninguna explicación». El defensor de dichos argumentos puede responder: «¿De qué estás hablando? Acabo de *darte* una explicación. ¡Si no quieres aceptarla, entonces tienes que mostrar concretamente dónde falla, no hacer como si no existiera!».

Un tercer problema, como vimos en el capítulo 5, es que si las leyes *fundamentales* de la naturaleza carecen de explicación, entonces ninguno de los niveles superiores de leyes puede explicar nada. En concreto, «explicar» cierto fenómeno P en términos de la ley A y A en términos de la ley B, pero entonces decir que B carece de toda explicación y que es simplemente un «hecho bruto», es como colocar un libro en una estantería, la estantería en dos soportes, pero entonces soltar los soportes en el aire y esperar que el libro y la estantería no caigan al suelo. Un regreso de leyes es como una serie causal jerárquica del tipo discutido en el capítulo 1. Tiene que terminar en algo que sea auto-explicativo y que pueda, por tanto, impartir poder explicativo sin tener que derivarlo. Algo que quede *sin* explicar no puede hacer esto. Algo que se explique sólo por referencia a otra cosa tampoco puede hacerlo, pues simplemente será una cosa más que tiene que derivar el poder explicativo que posee. Sólo lo que es puramente actual, sin partes, que tiene la existencia como su misma esencia y que sea, pues, absolutamente necesario puede hacer esto, porque sólo tal cosa es auto-explicativa.

«Un diseñador del universo sería aún más complejo que éste y, por tanto, necesitaría una causa»

Esta objeción se remonta, al menos, hasta Hume, y Dawkins le da un énfasis especial[270]. A estas alturas tendría que ser obvio cuál es su error. Un problema es que

está dirigida contra «argumentos del diseño» como los asociados con William Paley y el «Diseño Inteligente». Tales argumentos empiezan con la premisa de que muchos objetos naturales –el ojo, el flagelo bacteriano y otros ejemplos sacados de la biología– son muy complejos porque tienen muchas partes que han de ser ensambladas justo de la manera correcta si dicho objeto tiene que funcionar adecuadamente. Entonces se señala que los artefactos humanos también son complejos justo del mismo modo y que tienen como causa a diseñadores inteligentes, a saber, nosotros. Se concluye que es, por analogía, altamente probable que los objetos naturales en cuestión tengan también un diseñador inteligente. Esto motiva la objeción de que, si el diseñador es como nosotros, entonces también él sería complejo justo de la manera descrita. Por tanto, si otras cosas complejas necesitan una causa, también la necesitará el diseñador. Dado que la hipótesis de un diseñador estaría, entonces, simplemente aumentando el número de cosas para las cuales tenemos que encontrar una explicación, es probable (concluye el crítico del «argumento del diseño») que una explicación más simple sea la correcta.

Los argumentos defendidos en este libro sencillamente no tienen nada que ver en absoluto con este tipo de «argumentos del diseño». Para empezar, ninguno apela a la «complejidad» en este sentido. Es cierto que la prueba neoplatónica empieza con la observación de que las cosas de nuestra experiencia son compuestas o tienen partes, pero no se preocupa de si estas cosas tienen *muchas* partes, de si las partes tienen que ser ensambladas exactamente de tal y tal modo para que la cosa funcione, de si hay alguna similitud interesante con los artefactos humanos, etcétera. Un guijarro, una gota de agua o cualquier otro objeto relativamente simple que en el curso habitual de las cosas empieza a existir a través de causas naturales y no inteligentes serviría para el neoplatónico como punto de partida para la prueba tanto como cualquier otro ejemplo: algo que Paley o un teórico del «Diseño Inteligente» nunca tomarían como instancia del tipo de «complejidad» que les interesa.

En segundo lugar, ninguno de los argumentos de este libro está interesado, como el «argumento del diseño», en la «probabilidad» de que tal o cual objeto haya empezado a existir a través de procesos naturales. Pues, para empezar, los argumentos no se ocupan de ninguna serie de causas ordenada «linealmente» que se extienda hasta un inicio temporal, tal como el origen de esta o la otra especie. Se ocupan en cambio de series de causas ordenadas «jerárquicamente», del tipo descrito en el capítulo 1, que operan aquí y ahora y en todo momento en el que las cosas a explicar existen. Por otro lado, los argumentos pretenden que la existencia de Dios se sigue *necesariamente* de las premisas con las que empiezan. Son intentos de *estricta demostración metafísica*, no (como los «argumentos del diseño») meros ejercicios de razonamiento inductivo o abductivo. Por tanto, es inútil evaluarlos como uno evaluaría un argumento inductivo o abductivo: por ejemplo, proponiendo que alguna otra explicación distinta de Dios podría ser más probable, simple, etcétera. Para refutar cualquiera de los argumentos de este libro, uno tiene que mostrar que

fracasa *como demostración*: que una o más de sus premisas es falsa, o que su conclusión no se sigue lógicamente de sus premisas, o que de algún modo pide el principio.

Pero tercero, y más importante, todos los argumentos que he defendido *coinciden* con Hume y Dawkins en que una causa del mundo que fuera ella misma compleja requeriría una causa propia. Por eso concluyen que la explicación última de las cosas tiene que ser algo absolutamente *simple* o *no*-compuesto, en vez de compuesto. Esto se cumple para el Dios alcanzado por los argumentos de este libro, pero *no* se cumple para ninguna cosa que Hume, Dawkins u otro ateo podrían postular como un término alternativo de la explicación. Considerada como objeción al tipo de teología natural ensayada en este libro, la crítica de Hume y Dawkins falla por completo.

«Cualquiera que rechace a Zeus, Venus, Thor, Quetzalcóatl y el resto de dioses paganos –como hacen los judíos, los cristianos y los musulmanes, no menos que los ateos– debería, para ser consistente, ir un dios más allá y rechazar también el Dios del monoteísmo occidental»

Esta objeción de «un dios más allá» ha sido planteada por varios ateos, incluyendo Richard Dawkins y Colin McGinn[271]. Lo primero que hay que decir es que hemos visto en este libro que hay al menos cinco argumentos que demuestran que el Dios del monoteísmo occidental existe, mientras nadie pretende que haya argumentos a favor de la existencia de Zeus, Venus, Thor, Quetzalcóatl, etcétera. Por tanto, no hay ninguna inconsistencia en afirmar la existencia del primero y negar la del resto. En cualquier caso, si el ateo pretende lo contrario, tendrá que responder a esos cinco argumentos, en vez de limitarse a comparar retóricamente el Dios del monoteísmo occidental con estos otros dioses paganos.

Pero un problema más profundo es que la objeción malinterpreta hasta el extremo de qué va el debate entre el ateísmo, por un lado, y el teísmo clásico de Aristóteles, Plotino, Agustín, Maimónides, Avicena, Tomás, Leibniz y demás, por el otro. Los que plantean esta crítica implícitamente suponen que es cuestión de si existen uno o más casos de una clase inusual de entidades llamadas «dioses», entendidas como «seres sobrenaturales» comparables a los hombres lobo, los fantasmas y Santa Claus. Y piensan en el Dios del teísmo clásico simplemente como uno más de estos dioses o seres, al mismo nivel que Zeus, Venus, Thor, Quetzalcóatl, etcétera. Pero como hemos visto en este libro, esto no es así. El Dios del teísmo clásico no es un miembro de ninguna especie o género –incluyendo la especie o género «dios»–, porque si lo fuera, estaría compuesto de partes (tales como género y diferencia específica), pero es absolutamente simple o no-compuesto. No comparte ninguna esencia con otros miembros de cierta clase de cosas llamadas «dioses», porque si lo hiciera, entonces habría en él una distinción entre esencia y existencia, pero en realidad *simplemente* es la existencia misma. No es meramente una causa inusual entre otras, sino más bien el actualizador puramente actual, y por ende la fuente del poder causal de todas las cosas aparte de sí mismo (incluyendo, si existieran, a dioses como Zeus, Venus, Thor,

Quetzalcóatl). De acuerdo con las historias que leemos acerca de ellos, estos otros «dioses» son limitados en varios aspectos –exhiben estados emocionales fluctuantes, tienen cuerpos físicos, empiezan a existir, tienen padres u otras causas, sus esfuerzos pueden ser frustrados, ignoran ciertas cosas, exhiben varios vicios morales, etcétera–, mientras que el Dios del teísmo clásico es inmutable, inmaterial, eterno, incausado, omnipotente, omnisciente, perfectamente bueno y demás. Cada uno de estos dioses es «un ser» junto a otros seres, mientras que el Dios del teísmo clásico no es «un ser» –esto es, algo que simplemente *tenga* ser y lo *derive* de alguna fuente–, sino más bien el ser mismo subsistente o no-derivado, aquello de lo cual todo lo demás que existe o puede existir deriva su ser.

Para ver cómo de inepta es esta objeción, será útil considerar un par de analogías. Supongamos que un escéptico sobre la geometría euclídea dijera:

> Los euclídeos ya piensan que los triángulos concretos que vemos dibujados en las pizarras, los libros, la arena de la playa, etcétera tienen lados que no son perfectamente rectos. Pero yo sostengo que los triángulos del plano euclídeo *como tales* también tienen lados que no son perfectamente rectos. Todo lo que estoy haciendo es extender la sospecha que los euclídeos comparten conmigo a sus triángulos favoritos. Su negación de la rectitud perfecta de los lados de los triángulos que vemos dibujados en los libros es del todo razonable. Simplemente los animaría a llevarla un paso más allá, a la triangularidad misma. Yo defiendo una negación total de la rectitud de los lados de los triángulos, mientras ellos son selectivos en su increencia.

O supongamos que un crítico de la Teoría de las Ideas de Platón dijera:

> Los platónicos ya coinciden conmigo en que las cosas que nos encontramos en la experiencia ordinaria son todas imperfectas de diversas maneras o menos que instancias perfectamente buenas del tipo de cosa que son. Pero yo sostengo que la Idea de Bien es también imperfecta, o menos que una instancia perfectamente buena de la bondad. Todo lo que hago es extender la sospecha que los platónicos ya comparten conmigo a su entidad favorita. Su negación de la perfección de las cosas de nuestra experiencia es del todo razonable. Simplemente los animaría a llevarla un paso más allá, a la Idea de Bien misma. Yo defiendo una negación total de la idea de que haya cosas que sean perfectas, mientras que ellos son selectivos en su increencia.

Ahora, como es obvio, tales declaraciones difícilmente constituirían objeciones devastadoras contra la geometría euclídea o la metafísica platónica. Al contrario, nuestro anti-euclídeo o anti-platónico imaginario estaría cometiendo serios errores de categoría, demostrando haber malinterpretado profundamente las visiones a las que se enfrenta. En concreto, el anti-euclídeo estaría suponiendo que el concepto de triángulo definido en manuales de geometría euclídea es meramente un triángulo más junto a todos los demás que uno se encuentra en señales de tráfico, campanas, etcétera, sólo que invisible y mejor dibujado. Pero, por supuesto, esto no es así en absoluto. Lo que los manuales describen no es *un* triángulo, ni siquiera uno muy bien dibujado, sino más bien *la triangularidad (euclídea) misma*, y los triángulos que uno se encuentra en la experiencia ordinaria son deficientes precisamente porque no se ajustan al estándar que representa. De modo similar, el anti-platónico supone que la Idea de Bien es simplemente una instancia más o menos perfecta o imperfecta de cierta clase o categoría junto a otras muchas instancias, aunque una especialmente impresionante. Pero, por supuesto, no es esto lo que se supone que la Idea de Bien

tiene que ser. La Idea de Bien no *tiene* bondad de un modo más o menos incompleto, sino que simplemente *es* bondad, cuya participación determina el grado de bondad que poseen las cosas que *sí* tienen bondad sólo de modo más o menos incompleto.

Fijémonos que el punto no tiene nada que ver con si la geometría euclídea o el platonismo son verdad, o con si hay buenos argumentos a favor o en contra de cada uno. Incluso si el mundo material en realidad sigue alguna geometría no-euclídea, en la cual los lados de los triángulos son curvos y no rectos, las palabras de nuestro hipotético anti-euclídeo seguirían estando equivocadas. Pues ni siquiera en ese caso estaría el euclídeo cometiendo el *tipo* de error que nuestro imaginario oponente le atribuye. No sería que *hay* triángulos euclídeos pero que también ellos tienen, al fin y al cabo, lados cuya rectitud es imperfecta; *esta* idea ni siquiera tiene sentido. Sería más bien que los triángulos euclídeos, cuyos lados son siempre perfectamente rectos, no están ejemplificados en la realidad. De modo similar, incluso si objeciones contra el platonismo como la del «Tercer Hombre» son correctas, la crítica de nuestro anti-platónico seguiría siendo confusa. Pues no resultaría en tal caso que hay una Idea del Bien pero que también ella, al fin y al cabo, es imperfecta; esto tampoco tiene ningún sentido. Sería, en cambio, que no hay en absoluto ninguna Idea de Bien, y punto.

La objeción de «un dios más allá» comete una torpeza similar. Suponer que el Dios del teísmo clásico es «un dios» o «un ser» al mismo nivel que Zeus, Venus, Thor, Quetzalcóatl, etcétera es como suponer que la *triangularidad* abstracta es un triángulo más al mismo nivel que los de las pizarras, libros y demás, o que la Idea platónica del Bien es sólo otro objeto más o menos bueno al mismo nivel que otros, como las personas, la comida o los libros. Es cometer un burdo error de categoría. Y aquí, de nuevo, el punto no tiene nada que ver con si el teísmo clásico es verdadero o no, o con si los argumentos a su favor son en último término buenos. Incluso si el ateo tuviera razón, esto no sería porque el Dios del teísmo clásico resultara ser otro miembro inexistente de una clase de «dioses» que incluye a Zeus, Venus, Thor, Quetzatcoatl, etcétera. *Esta* sugerencia ni siquiera tiene sentido, no más que la de nuestro hipotético anti-euclídeo o anti-platónico.

«El Dios del teísmo filosófico no es el Dios en el que la mayoría de creyentes ordinarios cree».

Esta objeción tiene dos problemas. Primero, que sería irrelevante incluso si fuera verdad. Si los argumentos defendidos en este libro funcionan, entonces el Dios del teísmo filosófico existe y el ateísmo es falso. Lo único que quedaría por averiguar es si hay alguna religión, como el judaísmo, el cristianismo o el Islam, que nos dé algún conocimiento más, divinamente revelado, acerca de este Dios. Es decir, el debate serio restante sería entre teístas de diferentes tipos, no entre el ateísmo y el teísmo.

Pero es que, encima, la objeción *no* es verdad. Para empezar, algunas de las religiones a las que los creyentes ordinarios se adhieren aceptan el Dios del teísmo

filosófico. Por ejemplo, es una enseñanza católica estándar que el Dios de la Biblia y el Dios que puede ser conocido por medio de argumentos filosóficos son uno y el mismo. De acuerdo con el catolicismo, parte de lo que sabemos acerca de este Dios (como que es omnipotente y omnisciente) se puede conocer tanto por argumentación filosófica como por revelación divina, mientras que otras cosas (como que es una Trinidad) se pueden conocer sólo por revelación divina. Pero el catolicismo enseña que es el mismo Dios el que conocemos a través de estas diferentes vías. Otras religiones hacen afirmaciones similares.

El crítico podría objetar que una cosa es lo que los teólogos y documentos oficiales de la Iglesia dicen y otra muy distinta lo que el hombre ordinario piensa. Pero esto también es falso. Es cierto que el creyente medio y no educado sabe poco o nada acerca de la simplicidad divina, la distinción entre esencia y existencia, la doctrina del acto y la potencia y otros conceptos filosóficos técnicos que juegan un papel en la articulación y defensa del teísmo clásico. Pero la persona media y no educada también tiene una comprensión muy básica de lo que los científicos quieren decir cuando hablan de moléculas, átomos, campos de fuerza y demás. Puede que piense erróneamente que las partículas son como pequeñas bolitas conectadas por palos. No se sigue de esto que, entonces, no crea en los átomos, las moléculas, etcétera, sino sólo que tiene de estas cosas una comprensión mucho menos sofisticada que la de los expertos. De modo similar, el creyente medio piensa, igual que el teólogo filosófico, que Dios es la causa del mundo, que es único, que es incausado y nunca empezó a existir, que es omnipotente, omnisciente, omnibenevolente, etcétera. No articula ni defiende estas creencias como lo haría el filósofo, pero esto no implica que no crea en el mismo Dios que el filósofo: simplemente tiene una comprensión menos sofisticada de ese Dios.

«La realidad del sufrimiento y otros tipos de mal muestra que Dios no existe»

El «problema del mal» es, por supuesto, una de las objeciones clásicas al teísmo. Los filósofos de la religión contemporáneos comúnmente distinguen dos aspectos del problema. Primero, ¿es la existencia del sufrimiento y de otros tipos de mal lógicamente consistente con la existencia de Dios? Segundo, si lo es, ¿cuál es la razón por la cual Dios permite que existan? Justificar una respuesta afirmativa a la primera pregunta es dar una *defensa* del teísmo frente a la objeción atea a partir del mal. Responder a la segunda es plantear una *teodicea*[272]. Ambas cosas están obviamente relacionadas, pero son distintas. Uno podría argumentar que la existencia del mal es compatible con la existencia de Dios sin pretender ser capaz de explicar exactamente por qué permite Dios los males que se dan en el mundo.

Dado que una defensa es suficiente para refutar esta objeción, con independencia de que uno continúe o no desarrollando una teodicea, ése es el aspecto en el que me voy a centrar aquí. Y no es difícil dar tal defensa. Las versiones más ambiciosas del argumento ateo a partir del mal pretenden que la existencia del mal es estrictamente

inconsistente con la existencia de Dios. Por ejemplo, J. L. Mackie una vez argumentó como sigue: Dios se supone que es omnipotente y perfectamente bueno. Pero no hay límites a los que un ser omnipotente puede hacer, y algo bueno elimina el mal en la medida en que puede. Por tanto, si Dios existe, entonces sería capaz de eliminar todo el mal y querría hacerlo. Pero el mal existe. Por tanto, o bien Dios no es realmente omnipotente o perfectamente bueno, o no existe en absoluto[273].

Ahora, lo que hemos dicho de la omnipotencia y la bondad en el capítulo 6 tendría que hacer obvio el error de este argumento. El problema está con la segunda premisa de Mackie. En primer lugar, no es cierto *sin matiz* que no hay límites a lo que un ser omnipotente puede hacer. Ni siquiera Dios puede hacer un círculo cuadrado o que dos y dos sean igual a cinco. No tiene sentido hablar de hacer algo así como que una proposición auto-contradictoria sea verdadera, con lo cual ni siquiera Dios puede hacerlo. Ahora, si resulta que hay ciertos bienes que desde un punto de vista lógico no pueden existir a menos que se toleren ciertos males, entonces ni siquiera Dios podría crear los primeros sin tolerar los segundos, igual que no puede hacer un círculo cuadrado. Y esto nos lleva al segundo problema con la segunda premisa de Mackie. Y es que tampoco es verdad que algo bueno elimine todo el mal en la medida en que pueda, pues eliminar ciertos males puede suponer eliminar esos bienes que los presuponen. Por tanto, incluso si un ser bueno pudiera eliminar tales males, podría evitar hacerlo para asegurar que esos otros bienes fueran preservados. La idea básica cabe encontrarla en la vida ordinaria. Si a un niño le parece extremadamente desagradable hacer los deberes, un padre podría remediar fácilmente este disgusto diciéndole que no tiene por qué hacerlos. Pero un buen padre no haría tal cosa, porque eliminar el disgusto de hacer los deberes implicaría también evitar que el niño aprendiera y enseñarle a desobedecer las órdenes razonables de su profesor.

¿Qué tipo de bienes se perderían si Dios eliminara todo el mal? Los ejemplos principales cabe sacarlos de la literatura acerca del problema del mal. Por ejemplo, es bueno que haya criaturas que actúan libremente en vez de ser meros autómatas. Pero una criatura con libertad puede abusar de ella y llevar a cabo malas acciones. Por tanto, para eliminar la posibilidad de tales acciones malas, Dios tendría que eliminar también la libertad. Ahora, Mackie toma en cuenta este ejemplo y lo responde. Aunque es posible que una criatura libre escoja hacer el mal, también es posible que escoja *no* hacerlo. De hecho, en principio es posible incluso que *nunca* elija hacer el mal, sino que siempre elija libremente hacer sólo lo que está bien. Por tanto, dice Mackie, decir que Dios sólo podría hacer un mundo sin mal creando un mundo sin libre albedrío es asumir una falsa dicotomía. Podría haber escojido otra posibilidad, a saber: crear un mundo en el que haya criaturas libres pero que sólo escojan libremente hacer el bien y nunca el mal. Y si Dios es perfectamente bueno, dice Mackie, entonces éste es el tipo de mundo que tendría que haber creado.

Ahora, algunos teístas defienden que Mackie se equivoca al asumir que Dios podría haber creado un mundo de criaturas libres que nunca actuaran mal. Argumentan que

es posible que, para cualquier mundo con criaturas libres que Dios podría haber creado, al menos algunas de ellas algunas veces harían algo mal[274]. Pero no hace falta que el teísta tome este camino. Podemos reconocerle a Mackie que Dios podría haber creado un mundo con libertad y sin mal. Podemos incluso aceptar que en tal mundo sería posible tomar muchas decisiones moralmente significativas, como la decisión de no asesinar o robar. Es decir, un mundo en el que las criaturas libres nunca eligen hacer el mal no tiene por qué ser un mundo en el que sólo se toman libremente decisiones triviales (por ejemplo, acerca de qué comer para almorzar, dónde comprar una casa, etc.). Pero no se sigue de esto que Dios podría haber creado un mundo con libertad, sin mal *y con todo* el bien moral que existe en realidad en el mundo. Pues hay ciertos *tipos* de ejercicio de la libertad que presuponen la existencia de personas que eligen el mal. Por ejemplo, actos de perdón y clemencia sólo son posibles si hay personas que hagan cosas malas por las cuales puedan ser perdonadas, y que por tanto merezcan castigos que podamos abstenernos de infligirles. Sólo es posible actuar libremente según el perdón y la clemencia en un mundo en el que otras personas han escogido hacer el mal. También hay otras virtudes morales que, aunque no dependen de que otras personas hagan malas acciones, aún así presuponen la existencia de otros tipos de males. Por ejemplo, no puedes ser valiente a menos que haya algún peligro debido al cual te sientas tentado a evitar tu deber, pero escojas hacerlo igualmente. No puedes mostrar compasión a menos que existan personas que hayan sufrido alguna desgracia (sea la enfermedad, la muerte de un ser querido, el desempleo, etcétera), hacia las cuales quepa actuar compasivamente. No puedes elegir sacrificar algo sea por tu propio crecimiento moral o por el bien de otra persona sin del mismo modo perder eso que estás sacrificando. Etcétera[275].

Por tanto, no tenemos que tomar en consideración sólo el bien de la libertad considerada en abstracto, ni tampoco solamente las decisiones libres moralmente significativas. También tenemos que pensar en las elecciones moralmente significativas *del tipo* que se manifiestan en o contribuyen al desarrollo de virtudes como el perdón, la clemencia, la valentía, la compasión y demás. Y aunque en un mundo sin mal podrían existir algunas acciones libres, e incluso algunas moralmente significativas, los últimos tipos de acciones libres no[276].

En resumen, el argumento de Mackie fracasa. De hecho, años después Mackie mismo concedió que «el problema del mal no muestra, al fin y al cabo, que las doctrinas centrales del teísmo sean lógicamente inconsistentes entre sí» y que «no podemos, pues, tomar el problema del mal como una refutación conclusiva del teísmo tradicional»[277]. Aún así, Mackie defendió que no *todo* mal que existe puede ser explicado de esta manera. Otros ateos también han sugerido que, incluso si la existencia del mal estrictamente no *refuta* el teísmo, aún así hace *probable* que Dios no exista. Esta posición se conoce como el «problema evidencial del mal», William Rowe planteó una versión influyente del mismo[278]. Rowe argumenta que un ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno evitaría todo sufrimiento que

pudiera ser evitado sin perder un bien mayor o provocar un mal equivalente o peor. Pero es probable, dice Rowe, que al menos *parte* del sufrimiento que existe en el mundo *podría* haber sido evitado sin perder un bien mayor o provocar un mal equivalente o peor. Por tanto, concluye, es probable que no haya ningún ser omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno.

A modo de ejemplo, Rowe pide que nos imaginemos un caso en el que «en algún bosque lejano, un rayo cae sobre un árbol muerto, provocando un incendio [...] [en el cual] queda atrapado un cervatillo, que muere por culpa de horribles quemaduras tras varios días de terrible agonía»[279]. La idea es que, incluso si un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno permite que los seres humanos sufran para que puedan desarrollar virtudes como la valentía, la compasión, la clemencia y demás, sufrimientos como los del cervatillo parecen claramente carecer de sentido, no da la sensación de que estén compensados por ningún bien mayor que de ellos salga. Por descontado, Rowe acepta que «no estamos en la posición de *demostrar*» que no hay ningún bien mayor que salga de tales ejemplos de sufrimiento, con lo cual «no podemos saber con *certeza*» que no sea así[280]. En principio *podría* haber un bien mayor tal que nosotros simplemente desconozcamos. Pero sostiene que es racional pensar que no es así, y por ende racional pensar que no hay ningún Dios.

El problema con el argumento de Rowe es que *sólo* puede ser racional pensar esto *si no tenemos ya* razones independientes para pensar que Dios existe, y por ende para pensar que tiene que haber algún bien mayor que Dios sacará de casos de sufrimientos como el citado por Rowe. Y *tenemos* tales razones: como hemos visto en este libro, hay al menos cinco maneras de demostrar la existencia de Dios, y más argumentos que muestran que es omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno. Por tanto, sabemos, sobre la base de esos mismos argumentos, que tiene que haber algún bien mayor que Dios sacará de esos casos de sufrimiento, podamos o no conocerlo. Ahora, según el mismo Rowe, tal bien mayor *podría* en principio existir, y por tanto tendría que admitir que si realmente tenemos argumentos independientes que muestran que existe un Dios omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno, entonces tenemos motivos para pensar que tal bien mayor *de hecho existe*. Y en tal caso su «argumento evidencial del mal» fracasa. Ciertamente, no es ningún desafío a los argumentos defendidos en este libro. Para que funcionara, sus defensores tendrían que dar primero una refutación *independiente* de estos argumentos, y si pudieran hacerlo, ya no necesitarían el «argumento evidencial».

Vale la pena añadir que no sólo *resulta* que no sabemos, para cada caso de mal que existe, cuáles son las razones por las que Dios lo permite. Que no sepamos esto es *precisamente lo que cabría esperar*, aunque parte de las bases de este juicio requieren una argumentación que nos llevaría mucho más allá del objetivo de este libro. En concreto, haría falta una defensa de la tesis de que tenemos almas inmortales, de modo que los sufrimientos de esta vida pueden ser compensados por bienes mayores en la futura[281]. Supongamos que hay una vida después de ésta. Entonces, los males

que existen en esta vida quedarían sin ser redimidos sólo si no hubiera en la otra vida un bien lo suficientemente grande como para compensarlos. Pero sería bastante absurdo decir que tal bien no podría existir, pues, para empezar, dada la inmortalidad del alma, esta otra vida sería *interminable*, mientras que incluso el peor de los sufrimientos de esta vida es caduco. Además, no estamos en posición de entender cómo es la otra vida, igual que el niño no puede entender cómo es la vida adulta. A menudo los niños no pueden entender hasta que son mayores qué bien puede llegar a salir de ciertas cosas que encuentran desagradables: hacer los deberes o las tareas del hogar, comer espinacas, ser castigado por mal comportamiento, etcétera. Una vez son adultos, entienden lo que no podrían haber entendido mientras eran niños, incluyendo los motivos por los que era necesario que pasaran por todas esas cosas desagradables. Ahora, Dios es (no hace falta decirlo) infinitamente más sabio y poderoso que cualquier padre, y la otra vida sería mucho más distinta de la presente que lo que la vida adulta lo es de la infancia. Por tanto, si hay una vida después de esta, deberíamos esperar que Dios será capaz de producir en ella un bien que compense todos los males de esta vida, pero también que en nuestras circunstancias actuales no podremos entender completamente cómo lo va a hacer.

Desarrollar del todo esta idea y defenderla sería proveer una *teodicea* y, de nuevo, esto queda fuera del objetivo del libro. Y es innecesario para lo que ahora nos ocupa, que es simplemente dar una *defensa* del teísmo frente a la objeción del mal. Lo que importa aquí es que una vida futura con bienes mayores es al menos *posible*, pues esto es suficiente para reforzar el punto de que no hay ninguna inconsistencia entre la existencia de Dios y la del sufrimiento y otros tipos de mal.

He tratado con otros aspectos del problema del mal, como el análisis del mal como privación y la pregunta de si Dios tiene que crear el mejor mundo posible, en capítulos anteriores, especialmente en el 6.

«Si Dios existiera, no se 'escondería' de nosotros, sino que su existencia sería obvia para todo el mundo»

Esta objeción, que ha ganado cierta popularidad en los últimos años, es llamada a veces el argumento del «ocultamiento divino»[282]. Depende de dos presupuestos cruciales: primero, que si Dios realmente existiera, entonces su existencia sería obvia para la mayoría de la gente; y segundo, que su existencia no es obvia para la mayoría de la gente. ¿Pero por qué deberíamos aceptar cualquiera de estas dos premisas?

Considerémoslas en orden. J. L. Schellenberg, un prominente defensor de esta objeción, justifica el primer presupuesto en la idea de que, si Dios existiera, buscaría que hubiera entre él y los seres humanos «una relación personal explícita y positivamente significativa del tipo que presupone lógicamente que cada parte cree en la existencia de la otra»[283]. La idea es que, dado que Dios buscaría tener tal relación con nosotros, entonces se aseguraría de que todo el mundo supiera de su existencia. Dado que (según la objeción) no ha hecho tal cosa, entonces ha de ser que no existe.

¿Pero por qué suponer que Dios *buscaría* tal relación? No todos los teístas han pensado esto. Por ejemplo, Aristóteles sostuvo que el divino Motor Inmóvil del mundo se contemplaba a sí mismo eternamente, sin percatarse de nosotros, con lo cual el argumento de Schellenberg no puede ni despegar contra un teísmo de este tipo.

Por supuesto, muchos teístas, como los judíos y los cristianos, *sí* piensan que Dios quiere una relación personal con los seres humanos, y están en lo cierto, en mi opinión. Pero el punto es que la objeción de Schellenberg falla incluso *prima facie* como un argumento general a favor del ateísmo. Carece de toda fuerza contra versiones del teísmo que no tengan problema con aceptar que Dios no está o puede que no esté interesado en los seres humanos. Aún más, carece de fuerza incluso contra mucho de lo que afirman aquellos teístas que sí creen que Dios busca una relación personal con nosotros. Los argumentos de este libro pretenden mostrar que existe una causa incausada del mundo que es única, simple o no-compuesta, puramente actual, inmutable, inmaterial, eterna, omnipotente, omnisciente, etcétera. Estos atributos forman parte del paquete tradicional teísta para los judíos y los cristianos igual que para los teístas puramente filosóficos. ¿En qué sentido pone en duda el argumento de Schellenberg estas tesis? Pero si son verdad, esto basta para mostrar que algún tipo de teísmo es verdadero y que el ateísmo es falso.

Por supuesto, he argumentado que Dios es perfectamente bueno y que ama su creación, y Schellenberg podría decir que su argumento pone en cuestión al menos *esos* aspectos de la posición defendida en este libro. Pero en realidad no lo hace, no más que el problema del mal. Pues como con el problema del mal, lo que hay que decir es que, dado que los argumentos de este libro establecen que hay un Dios que es perfectamente bueno y que ama a su creación (además de poseer otros atributos mencionados), se sigue que, en la medida en que no ha hecho su existencia más obvia, tiene que haber algún bien mayor que esté sacando de esta circunstancia. Schellenberg tendría que suponer que *es imposible que haya* tal bien mayor, pero no hay mejores razones para ello que para suponer que *es imposible que haya* un bien mayor que Dios pueda sacar del sufrimiento del cervatillo y de otros ejemplos similares (una suposición que, como vimos, ni siquiera Rowe hace).

¿Qué razón podría tener Dios para no hacer su existencia más obvia? John Hick propone que Dios nos ha creado a cierta «distancia epistémica» de él precisamente para que podamos ser libres de escoger si queremos o no entrar en una relación personal con él[284]. En mi opinión, Hick exagera enormemente la extensión de esta «distancia epistémica». Piensa que el universo es «religiosamente ambiguo» en el sentido de que podría ser interpretado de manera teísta o atea con la misma plausibilidad[285]. Por contraste, y como es claro por este libro, yo pienso que hay argumentos decisivos a favor de la existencia de Dios. También creo que Hick exagera la medida en que la libertad de elegir si entrar o no en una relación personal con Dios depende de la duda acerca de su existencia. La historia del antiguo Israel, de

la Iglesia, del Islam y de otras religiones está repleta de creyentes que han hecho un montón de maldades, y no porque pensaran que, al fin y al cabo, el ateísmo podía ser verdadero.

Pero hay algo de verdad en la posición de Hick. Igual que Dios nos permite un amplio margen con respecto a errores en lo que *hacemos* –incluso hasta el punto del colapso moral de sociedades enteras, genocidios y otras atrocidades, etcétera–, también nos permite lo mismo con respecto a lo que *pensamos*. Como dice el cliché, no hay nada tan absurdo que no lo haya dicho algún filósofo. La mente humana es capaz de inventarse, y de llegar a creerse, un montón de cosas ridículas. Hay filósofos e intelectuales que han negado la existencia del cambio, del tiempo, del mundo material, de la causalidad, de la libertad y del yo. Algunos han negado incluso la existencia de la conciencia y de las creencias, deseos y pensamientos en general. No puede sorprenderle a nadie que algunas personas hayan negado también la existencia de Dios. Como nuestras mentes son finitas, son capaces de error, y como tenemos libre albedrío, podemos apartar nuestra atención de la evidencia y las líneas de argumentación que apuntan hacia la existencia de Dios y centrarla en cambio en aquéllas que parecen apuntar en sentido contrario. Podemos tener diversos motivos para hacer tal cosa (diré más sobre esto enseguida). En la medida en que hay «distancia epistémica» entre nosotros y Dios, esto es un resultado inevitable de que tengamos mentes finitas y libertad.

Pero en realidad esta «distancia epistémica» no es tan grande, lo cual nos lleva al segundo presupuesto detrás de la objeción del «ocultamiento divino»: a saber, que la existencia de Dios no es obvia para la mayoría de la gente. Es verdad que a menudo ha habido discrepancia acerca de los detalles, con algunas personas abrazando un teísmo en el que Dios es distinto del mundo, otras adoptando algún tipo de panteísmo, aún otros creyendo en alguna forma de politeísmo, y otros más teniendo una concepción más rudimentaria de lo divino. Pero que hay alguna realidad divina es algo que la mayoría de la gente no sólo ha afirmado, sino afirmado con cierta confianza, a pesar de carecer de argumentos filosóficos sofisticados en apoyo de su creencia. De hecho, los ateos a menudo se quejan de la confianza que la gente ordinaria tiene acerca de sus creencias religiosas a pesar de carecer de tales argumentos. Como es evidente, si Dios «se oculta» de la mayoría de la gente, la mayoría de la gente parece no haberse enterado.

Por descontado, el ateo puede responder diciendo que el problema está en que los motivos que hay detrás de las creencias religiosas de la mayoría de la gente son débiles (o eso piensa él), y que si se dieran cuenta de esto, entonces verían que Dios sí se esconde de ellos. Pero esto es como decir que el hecho de que la comprensión que la mayoría de la gente tiene de la ciencia moderna y de sus evidencias es a menudo débil (pensemos de nuevo en la persona que cree que los átomos son literalmente pequeñas bolitas conectadas por palos) muestra que las verdades científicas están «escondidas» con respecto al hombre medio. Y esto claramente no es así. Muchas

personas, sin ser expertas, tienen realmente cierto conocimiento de la ciencia, incluso si su grado de comprensión del mismo es mucho más bajo que el del experto, e incluso si lo que saben está mezclado con errores. Y como he sugerido arriba, lo mismo se cumple para el creyente medio. Sus razones para pensar en Dios como la causa del mundo (por ejemplo) puede que no sean sofisticadas y que estén mezcladas con varios errores, pero lo que cree es aún así correcto, y a menudo refleja como mínimo una aproximación muy simplificada de los argumentos de la teología natural.

Y, desde un punto de vista histórico, la mayoría de expertos en *este* tema –filósofos, científicos y teólogos– no sólo han defendido que existe una causa divina del mundo, sino que esta puede ser conocida a través de argumentos filosóficos. Esto es cierto del pensamiento occidental desde sus inicios hasta bien recientemente, con una lista que incluye a Jenófanes, Anaximandro, Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Maimónides, Anselmo, Avicena, Averroes, Al-Ghazali, Tomás, Escoto, Descartes, Leibniz, Newton, Boyle, Locke, Berkeley, Clarke, Paley y muchos otros. Y aún hay muchos filósofos que piensan esto, como lo indica la lista de defensores recientes del argumento cosmológico dada más arriba en este capítulo. El ateo puede replicar que esto ahora representa una visión minoritaria y que se ha mostrado que los argumentos a favor del teísmo que defendieron los filósofos de anteriores generaciones no son nada buenos. Pero esto sería pedir el principio, porque, como he tratado de mostrar en este libro, los argumentos asociados con las tradiciones aristotélica, neoplatónica, agustiniana, tomista y racionalista *no* han sido refutados.

Aún más, hemos visto que muchas de las objeciones que repetidamente se esgrimen contra estos argumentos, y por las cuales muchos intelectuales contemporáneos suponen que han sido decisivamente refutados (objeciones como «Si todo tiene una causa, ¿qué causó a Dios?»), en realidad son *de lo más incompetentes*. Ahora, si la mayoría de los autores contemporáneos que rechazan el teísmo lo hacen sobre la base de objeciones tan inútiles, entonces no tienen derecho a acusar a los creyentes ordinarios de creer en lo que creen basándose en razones inadecuadas. Que a tantos de tales intelectuales les parezca obvio que Dios está «escondido» dice menos de la teología natural que de su comprensión de la misma.

«Los argumentos a favor de la existencia de Dios son sólo racionalizaciones de conclusiones determinadas de antemano, y por ende no hay que tomarlos en serio»

Un problema con esta objeción es que es un ejemplo de manual de un tipo de falacia *ad hominem* de «envenenar el pozo»: rechazar un argumento meramente por cierto supuesto conflicto de intereses o motivación oculta por parte de la persona que lo da. En realidad, como saben todos los lógicos, que un argumento sea bueno o malo es algo totalmente independiente de la motivación o el carácter de la persona que lo plantea.

Otro problema es que esta acusación se puede hacer con la misma justicia contra algunos *críticos* de los argumentos a favor de la existencia de Dios. Pues igual que alguien puede, por supuesto, querer creer en Dios y estar entonces inclinado a buscar razones que apoyen su postura y evitar investigar cuidadosamente los argumentos a favor del ateísmo, también puede alguien tener un sesgo en el sentido contrario. Es decir, cierta persona podría querer *no* creer en Dios, y entonces estar inclinada a buscar razones que apoyen el ateísmo y evitar examinar con cuidado los argumentos a favor del teísmo. El filósofo Thomas Nagel reconoció una vez que un «miedo a la religión» parece influir en el trabajo de muchos de sus compañeros secularistas. Escribe:

> Hablo por experiencia, yo mismo estoy muy influenciado por este miedo: quiero que el ateísmo sea verdadero y me incomoda el hecho de que algunas de las personas más inteligentes y mejor informadas que conozco sean religiosas. No es sólo que no crea en Dios y que, de modo natural, espere tener razón. ¡Es que espero que Dios no exista! No quiero que Dios exista, no quiero que el universo sea así. Mi impresión es que este problema con la autoridad cósmica no es una condición peculiar mía, sino que es responsable de gran parte del cientificismo y del reduccionismo de nuestro tiempo[286].

Esto no es decir que todos los ateos sean intelectualmente deshonestos. Pero tampoco lo son todos los teístas. En cualquier caso, y de nuevo, que lo sea o no un lado u otro en realidad no importa. Lo que importa es si los argumentos que cada lado da son buenos, y esto es algo que sólo puede determinarse examinándolos, no perdiendo el tiempo buscando excusas para no hacerlo.

«Nadie puede pretender que tiene una prueba o demostración de que Dios existe, dado que tantas personas dudan o niegan su existencia incluso después de haber escuchado las supuestas pruebas»

Un problema con esta objeción es que, como hemos visto, muchas de las críticas que se plantean a menudo contra estos argumentos son lamentablemente incompetentes, se dirigen contra caricaturas baratas y reflejan el desconocimiento de lo que tales argumentos realmente dicen. Que tanta gente obviamente mal informada rechace una supuesta demostración no nos da ningún buen motivo para pensar que ésta falla como tal.

Un segundo problema es que aquéllos que rechazan la idea de que la existencia de Dios pueda ser demostrable típicamente miden los argumentos teístas con un estándar que no aplican a otros argumentos. Por ejemplo, el mero hecho de que alguien en alguna parte haya planteado una objeción contra un argumento teísta a veces ya es usado por los escépticos como prueba de que «el argumento falla», como si un argumento fuera bueno sólo si *nadie* lo critica y todos lo aceptan a la primera. Como es obvio, los escépticos no tratan del mismo modo otros argumentos filosóficos. Por ejemplo, que un argumento a favor del materialismo o en contra del libre albedrío tenga sus críticos no se toma como prueba de que *esos* argumentos «fallen». En estos casos, la actitud es más bien de: «Sí, como todo argumento filosófico, éste tiene sus críticos, pero esto no significa que los críticos tengan razón.

Al final y al cabo, puede que quepa refutar las objeciones y que el argumento sea correcto, hay que estar abierto al respecto y tener en cuenta lo que se podría decir en su defensa». En general, hasta los argumentos filosóficos más excéntricos son tratados siempre como opciones que están «sobre la mesa» y que vale la pena reconsiderar. Pero, misteriosamente, a los argumentos teístas se les niega esta cortesía. El mero hecho de que Hume (pongamos) dijera tal y tal cosa dos siglos atrás se considera a menudo como una refutación decisiva y definitiva[287].

Un tercer problema es que aquéllos que plantean esta objeción a menudo malinterpretan lo que los teístas clásicos como Tomás quieren decir con que la existencia de Dios puede ser «demostrada». Lo que se quiere decir es que la conclusión de que Dios existe se sigue necesariamente o con validez deductiva de premisas que son seguras, donde la certeza de las premisas puede mostrarse por medio de análisis metafísico. Esto implica que tal demostración nos da un conocimiento que es más seguro que el que pueda darnos cualquier inferencia científica (entendiendo «ciencia» según el sentido que tiene hoy en día), y esto en dos aspectos. Primero, el argumento no es meramente probabilístico ni una «inferencia a la mejor explicación», que apele a consideraciones como la simplicidad, el encaje con teorías existentes, etcétera, sin excluir que otra explicación alternativa pueda en principio ser correcta. De nuevo, es un intento de deducir de modo estricto lo que se sigue *necesariamente* de las premisas. Segundo, estas premisas no pueden ser descartadas por la investigación empírica futura, porque tienen que ver con aquello que toda investigación empírica posible ha de presuponer.

Por ejemplo, la prueba aristotélica empieza con la premisa de que el cambio ocurre, junto con que una potencia sólo puede ser actualizada por algo que ya sea actual (el principio de causalidad) y que una serie de causas ordenadas jerárquicamente no puede ir hasta el infinito. La primera premisa es, en cierto sentido, empírica, y por ello el argumento no es a priori. Sabemos que el cambio ocurre porque lo experimentamos. Pero no es una premisa que pueda ser descartada por la investigación empírica, porque toda experiencia futura posible será una instancia de cambio. (Podemos sostener de modo coherente, sobre bases empíricas, que esta o aquella *supuesta instancia* de cambio es irreal, pero *no* que *todo* cambio sea irreal). El resto de premisas pueden ser defendidas por medio de varios argumentos metafísicos, como que el principio de causalidad se sigue del principio de razón suficiente (PRS), y que el PRS, bien entendido, puede ser establecido reduciendo al absurdo cualquier intento de negarlo. Hemos visto en este libro cómo maniobraría tal defensa, y que hay al menos cuatro demostraciones más (la prueba neoplatónica, la agustiniana, la tomista y la racionalista) que pueden ser defendidas de modo similar.

Ahora bien, los argumentos de este tipo son sin duda ambiciosos, pero no hay nada en esta estrategia que implique que absolutamente todo lector deba ver de inmediato la fuerza del argumento y aceptarlo, o que no habrá que hacer un trabajo filosófico significativo para defender las premisas clave. Ni siquiera implica que cualquier lector

justo y bien informado verá automáticamente que tienen razón. Por tanto, del hecho de que un argumento sea controvertido no se sigue que falle como demostración.

Lo que se necesita simplemente es que, cuando todo esté dicho y hecho, el argumento pueda ser defendido con éxito de todas las objeciones que pretendan mostrar que su conclusión no se sigue o que sus premisas son dudosas. Tal cosa se ha cumplido en este libro con respecto a las pruebas mencionadas, de lo cual se sigue que Dios existe. *Quod erat demonstrandum.*

---

223. Cf. S. Harris, *The End of Faith* (New York: Norton, 2004); *Letter to a Christian Nation* (New York: Alfred A. Knopf, 2006); R. Dawkins, *El espejismo de Dios* (Madrid: Espasa Calpe, 2008); D. C. Dennett, *Romper el hechizo: La religión como fenómeno natural* (Madrid: Katz Editores, 2007); C. Hitchens, *Dios no es bueno* (Barcelona: Debate, 2008); V. J. Stenger, *God: The Failed Hypothesis* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2008); *God and the Folly of Faith* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2012); S. Hawking y L. Mlodinow, *El gran diseño* (Barcelona: Crítica, 2010); L. M. Krauss, *A Universe from Nothing* (New York: Free Press, 2012); A. Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality* (New York: W. W. Norton, 2011); y A. C. Grayling, *The God Argument* (New York: Bloomsbury, 2013).

224. Cf. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, p. 88; D. Dennett, *Romper el hechizo*, p. 286; S. Harris, *Letter to a Christian Nation*, pp. 72–73; S. Hawking y L. Mlodinow, *El gran diseño*, p. 194; C. Hitchens, *Dios no es bueno*, p. 87; L. Krauss, *A Universe from Nothing*, p. xii; V. J. Stenger, *God and the Folly of Faith*, pp. 215, 323–24.

225. No menciono aquí la prueba agustiniana porque, a diferencia del resto, no es un argumento *causal* a favor de la existencia de Dios. Por tanto, la objeción que nos ocupa ni siquiera es *prima facie* relevante con respecto a ella.

226. D. Dennett, *Romper el hechizo*, p. 286.

227. N. Warburton, *Philosophy: The Basics* (London: Routledge, 2004), p. 17.

228. G. Priest, *Logic: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 21-22.

229. R. Le Poidevin, *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion* (London: Routledge, 1996), p. 4.

230. Algunos ejemplos de libros que tengo en mi estudio serían M. Martin, *Atheism: A Philosophical Justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), p. 96; B. Russell, *Por qué no soy cristiano* (Barcelona: Edhasa, 2000), p. 10; J. Teichman y K. C. Evans, *Philosophy: A Beginner's Guide* (Blackwell, 1995), p. 22; y R. N. Goldstein, *36 Arguments for the Existence of God: A Work of Fiction* (New York: Pantheon, 2010), p. 348.

231. R. Le Poidevin, *Arguing for Atheism*, p. 4.

232. En la revista *Monist* 54 (1970), pp. 181-200, reimpreso en W. Norris Clarke, *The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old* (New York: Fordham University Press, 2009), pp. 48-65.

233. W. Norris Clarke, *The Crative Retrieval of St. Thomas Aquinas*, p. 55 (mis cursivas).

234. Citado en Ibid., p. 52.

235. Ibid., p. 59.

236. Ibid., p. 62.

237. Ibid.

238. Ibid., pp. 62-63.

239. R. F. Clarke, *Logic* (New York: Benziger Brothers, 1889), pp. 78-70 (cursivas en el original).

240. Cf. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, p. 89; D. Dennett, *Romper el hechizo*, p. 286; A. C. Grayling, *The God Argument*, pp. 96-97; L. Krauss, *A Universe from Nothing*, p. xii; A. Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality*, pp. 36-39; V. J. Stenger, *God and the Folly of Faith*, p. 215.

241. Para una útil exposición del debate reciente sobre este tema, cf. S. Mumford, *Laws in Nature* (London: Routledge, 2004). Para una defensa de la visión aristotélica de que las leyes de la naturaleza son resúmenes de los modos en que las sustancias tienden a obrar dadas sus naturalezas, cf. D. S. Oderberg, *Real Essentialism*, pp. 143-151.

242. Cf. V. J. Stenger, *God and the Folly of Faith*, p. 97.

243. Cf. D. Dennett, *Romper el hechizo*, p. 286; A. Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality*, pp. 38-39.
244. A. C. Grayling, *The God Argument*, p. 97.
245. Cf. L. P. Gerson, *Plotinus* (London: Routledge, 1994), p. 13.
246. Cf. G. E. Anscombe, «'Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause': Hume's Argument Exposed» en *Collected Philosophical Papers*, vol. 1 (Oxford: Blackwell, 1981). Cf. la discusión en B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 50-51.
247. Cf. L. Krauss, *A Universe from Nothing*, p. 177.
248. Cf. A. C. Grayling, *The God Argument*, p. 97.
249. Cf. G. W. Leibniz, «On the Ultimate Origination of Things» (ensayo, 1697).
250. Cf. A. C. Grayling, *The God Argument*, p. 96.
251. Cf. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, p. 88.
252. Cf. L. Krauss, *A Universe from Nothing*, p. 173.
253. Cf. A. C. Grayling, *The God Argument*, p. 98.
254. Ibid. (cursivas en el original).
255. Fijémonos que el tomista está diciendo que la esencia de Dios *es* existencia, no que «incluye» la existencia. Este último modo de hablar, más moderno, suena justo al tipo de composición que el tomista, como el neoplatónico, diría que no puede existir en Dios.
256. Cf. C. Hitchens, *Dios no es bueno*, pp. 86-87.
257. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, pp. 88-89.
258. S. Harris, *Letter to a Christian Nation*, p. 73.
259. S. Hawking y L. Modlinow, *El gran diseño*, p. 203.
260. Digo que es bien sabido porque la posición de Krauss ha sido amplia y duramente criticada incluso por filósofos sin interés teológico alguno. Probablemente, la crítica más conocida es la del filósofo de la física David Albert, que reseñó el libro de Krauss en la sección de revisiones del *New York Times*, el 23 de marzo del 2012.
261. A. Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality*, p. 6.
262. J. Kekes, *The Nature of Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), p. 158.
263. B. Russell, *La evolución de mi pensamiento filosófico*, p. 16.
264. A. Rosenberg, *The Atheist's Guide to Reality*, pp. 23-25.
265. Ibid., p. 6.
266. Cf. J. Ladyman y D. Ross, con D. Spurrett y J. Collier, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (Oxford: Oxford University Press, 2007), cap. 1.
267. D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), p. 57.
268. Puede que el defensor del cientificismo pretenda que la neurociencia y la ciencia cognitiva legitiman la conclusión de que, si alguna forma de investigación no es una ciencia natural, entonces la única otra cosa que puede ser es algún tipo de análisis conceptual. Dejemos de lado la obvia réplica de que, antes de tomarnos esto en serio, tendríamos que ver cuáles son las evidencias concretas que supuestamente lo muestran. El problema más grave es que la ciencia cognitiva y la neurociencia sólo podrían mostrar esto en el caso de que fueran las únicas fuentes genuinas de conocimiento acerca de las facultades cognitivas humanas, es decir, sólo si la epistemologia y otras ramas de la filosofía no nos dieran acerca de tales facultades ningún conocimiento real que no fuera un tipo de conocimiento científico o de análisis conceptual. Pero, si lo son o no es parte de lo que está en cuestión entre el cientificismo y sus críticos. Por tanto, si el defensor del cientificismo apela a la ciencia cognitiva y a la neurociencia de esta manera, estaría cayendo en una petición de principio.
269. Cf. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 84-87; B. Russell y F. C. Copleston, «A Debate on the Existence of God», en J. Hick (ed.), *The Existence of God* (New York: Macmillan, 1964), pp. 168-178.
270. Cf. R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, p. 122.
271. La expresión «ir un dios más allá» se le atribuye a Dawkins, aunque parece haberla usado sólo en conferencias públicas, más que por escrito. McGinn presentó una versión de esta objeción en «Why I Am an Atheist», *Theoretical and Applied Ethics*, 2012 (1), pp. 6-10. Le respondí en «Why McGinn is a Pre-Theist», que apareció originalmente en el mismo número de *Theoretical and Applied Ethics* (pp. 11-14) y ha sido publicado en mi *Neo-Scholastic Essays* (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2015), pp. 193-199.

272. Contrastar una «teodicea» en este sentido restringido con una «defensa» se ha vuelto común en la filosofía de la religión contemporánea. Hay obras tomistas anteriores que usan el término «teodicea» en sentido más amplio, como sinónimo de «teología natural» en general, más que como simplemente un tratamiento del problema del mal en concreto.
273. Cf. J. L. MACKIE, «Evil and Omnipotence», *Mind*, 1955 (64), pp. 200-212, reimpreso en M. M. ADAMS y R. M. ADAMS (eds.), *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 25-37.
274. Alvin Plantinga es el defensor más conocido de esta posición. Cf. A. PLANTINGA, *The Nature of Necessary* (Oxford: Oxford University Press, 1974) y *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1977).
275. John Hick ha enfatizado lo que él llama la función de «crecimiento interior» de tener que lidiar con el sufrimiento y otros tipos de mal en *Evil and the God of Love* (San Francisco: Harper and Row, 1977).
276. Esto *no* implica decir, como Leibniz, que este mundo es el mejor de los mundos posibles o que Dios tenía que crear el mejor de los mundos posibles. Dios podría haberse abstenido de crear este mundo o cualquier otro, y podría haber hecho uno que fuera en varios aspectos mejor que el nuestro. El punto simplemente es que, dado que ha creado este mundo, permite que existan los males que en él se dan porque de ellos saca ciertos bienes que no habrían sido posibles de otra manera (incluso si otros bienes, y otros mundos que son mejores en ciertos aspectos, sí habrían sido posibles).
277. J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, pp. 154 y 176.
278. Cf. W. ROWE, «The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism», *American Philosophical Quarterly*, 1979 (16), pp. 335-341, reimpreso en Adams y Adams, *Problem of Evil*, pp. 126-137. Las referencias siguientes serán a la reimpresión.
279. Ibid., pp. 129-130.
280. Ibid., p. 130 (mis cursivas).
281. Para una exposición y defensa del argumento de Tomás para la inmortalidad del alma, cf. E. FESER, *Aquinas* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), cap. 4. Para una defensa detallada de la tesis de que el intelecto humano es incorpóreo, lo cual juega un papel crucial en el argumento tomista, cf. mi ensayo «Kripke, Ross, and the Immaterial Aspects of Thought», *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2013 (87), pp. 1-32, reimpreso en *Neo-Scholastic Essays*, pp. 217-253.
282. Cf. J. L. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2006).
283. Ibid., p. VIII.
284. Cf. J. HICK, *Evil and the God of Love*, p. 281.
285. Cf. J. HICK, *An Interpretation of Religion* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1989).
286. T. NAGEL, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 130-131.
287. Hilary Putnam llamó la atención sobre el doble estándar que muchos filósofos analíticos contemporáneos parecen usar cuando evalúan argumentos a favor de la existencia de Dios: «Para la mayoría de estos filósofos está bastante claro lo que una 'prueba' es: la demostración de algo utilizando los estándares (o supuestos estándares), si no de la ciencia, entonces, digamos, de la filosofía analítica. Además de esto, se supone que una prueba sólida debería ser capaz de convencer a cualquier persona racional que la conozca. (Por qué sus propios argumentos –incluso los filosóficos, a diferencia de los lógico-técnicos, de Frege, Russell, Quine, Davidson o David Lewis– fallan este test no es algo que los filósofos analíticos discutan demasiado)»; H. PUTNAM, «Thoughts Addressed to an Analytical Thomist», *Monist*, 1997 (80), pp. 487-488.

LECTURAS RECOMENDADAS

Lo que sigue son algunas sugerencias de lecturas para aquéllos que quieran seguir investigando con mayor detalle los argumentos defendidos en este libro. Además de ellos, hay otros argumentos sólidos a favor de la existencia de Dios, respecto de los cuales hago también algunas recomendaciones para los lectores interesados.

LA PRUEBA ARISTOTÉLICA

El argumento clásico de Aristóteles a partir del movimiento o cambio hasta un Motor Inmóvil puede encontrarse en el libro 8 de su *Física* y en el 12 de su *Metafísica*. El argumento ha sido reformulado de diversas maneras por muchos filósofos aristotélicos a lo largo de los siglos. Por ejemplo, Maimónides presenta una versión del mismo en su *Guía de los perplejos*, libro 2, capítulo 1. Tomás de Aquino lo formula como la primera de sus famosas cinco vías en la *Summa Theologiae*, parte I, cuestión 2, artículo 3, aunque lo desarrolla en mayor detalle en el capítulo 13 del libro 1 de su *Summa Contra Gentiles*. Todas estas obras pueden encontrarse en diversos idiomas, tanto en papel como en línea.

Una presentación y defensa contemporánea de la prueba aristotélica cabe encontrarla en los capítulos 2 y 3 de *The Rediscovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia* (London: Macmillan, 2000), de David Conway. La versión tomista se defiende en David S. Oderberg, «'Whatever Is Changing Is Being Changed by Something Else': A Reappraisal of Premise One of the First Way», en J. Cottingham y P. Hacker (eds.), *Mind, Method and Morality: Essays in Honour of Anthony Kenny* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 140-164; y Michael Augros, «Ten Objections to the *Prima Via*», *Peripatetikos*, 2007 (6), pp. 59-101. Como indican estas dos referencias, la mayoría de defensas contemporáneas del argumento aristotélico se dan en el contexto de la discusión de las 5 vías tomistas, así que remito al lector interesado a la bibliografía sobre las vías que menciono más abajo.

LA PRUEBA NEOPLATÓNICA

La idea básica de la prueba neoplatónica recibe expresión en la quinta de las *Enéadas* de Plotino, tratado 4. Existen diversas traducciones disponibles, tanto en papel como en línea. Cabe encontrar una exposición detallada del argumento en el capítulo 1 de *Plotinus* (London: Routledge, 1994), de Lloyd P. Gerson.

Tomás de Aquino no presenta ningún argumento similar a éste. De todos modos, pone tanto énfasis sobre la idea de que Dios como causa última de las cosas tiene que

ser simple o no-compuesto que, creo, un argumento como el presentado en el capítulo 2 está implícito en su trabajo. Véase *Summa Contra Gentiles*, libro 1, capítulo 18 y *Summa Theologiae*, parte I, cuestión 3.

Un argumento importante que es distinto del de Plotino, Tomás y el mío pero que guarda con ellos semejanzas relevantes ha sido defendido por William F. Vallicella. Véase «From Facts to God: an Onto-Cosmological Argument», *International Journal for Philosophy of Religion*, 2000 (48), pp. 157-181; y *A Paradigm Theory of Existence: Onto-Theology Vindicated* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), especialmente el capítulo 8.

LA PRUEBA AGUSTINIANA

Agustín presenta una versión del argumento de las verdades eternas en el libro 2 de *Sobre la libertad de la voluntad*, que está disponible en varios idiomas. Leibniz hace lo propio en las secciones 43-46 de su *Monadología*, también disponible en varios idiomas. Cabe encontrar una útil exposición crítica de la versión leibniziana en el capítulo 7 de *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oxford: Oxford University Press, 1994), de Robert Merrihew Adams.

Para dos defensas recientes de argumentos de tipo agustiniano en sentido amplio, véase David S. Oderberg, *Real Essentialism* (London: Routledge, 2007), pp. 125-130; y Greg Welty, «Theistic Conceptual Realism», en Paul M. Gould (ed.), *Beyond the Control of God? Six Views on the Problem of God and Abstract Objects* (London: Bloomsbury, 2014), pp. 81-96.

LA PRUEBA TOMISTA

La presentación que Tomás hace de este argumento puede encontrarse en el capítulo 4 de su *De Ente et Essentia*, disponible en varias traducciones. Gaven Kerr ha escrito un libro entero exponiendo y defendiendo este argumento: *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

Un argumento similar al de Tomás es defendido en el capítulo 2 de Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil* (London: Continuum, 2006). Más diferente pero en la misma familia está el desarrollado por Barry Miller en *From Existence to God: A Contemporary Philosophical Argument* (London: Routledge, 1992). Una útil exposición y discusión crítica del argumento de Miller puede encontrarse en Elmar J. Kremer, *Analysis of Existing: Barry Miller's Approach to God* (New York: Bloomsbury, 2014).

David Braine desarrolla también un argumento que en algunos aspectos es similar a la prueba tomista (aunque en otros a la neoplatónica y a la tercera vía tomista), en *The Reality of Time and the Existence of God: The Project of Proving God's Existence* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

LA PRUEBA RACIONALISTA

Leibniz presenta versiones del argumento cosmológico racionalista en *El origen último de las cosas* y en las secciones 36-39 de la *Monadología*. Samuel Clarke hace lo propio en *Una demostración del ser y los atributos de Dios*. Todas están disponibles en diversas ediciones.

Una útil exposición y defensa reciente del argumento puede encontrarse en Alexander R. Pruss, «The Leibnizian Cosmological Argument», en W. L. Craig y J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Oxford: Blackwell, 2009), pp. 24-100. Más defensas importantes, en Bruce R. Reichenbach, *The Cosmological Argument: A Reassessment* (Springfield, Ill.: Charles thomas, 1972), y en el capítulo 11 de Richard Taylor, *Metaphysics*, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1992).

LAS CINCO VÍAS DE TOMÁS DE AQUINO

Las famosas cinco vías tomistas están en la *Summa Theologiae*, parte I, cuestión 2, artículo 3. La primera vía también se conoce como el argumento del movimiento o del cambio hasta un Motor Unmóvil, y la prueba aristotélica defendida en este libro es, en esencia, una variación de la misma. La segunda vía también se conoce como el argumento de la causalidad eficiente hasta la existencia de una causa incausada. La tercera vía, como el argumento a partir de la contingencia del mundo hasta la existencia de un ser absolutamente necesario. (En la medida en que defiende que existe tal ser necesario es como la prueba racionalista, aunque en otros aspectos es muy distinta). La cuarta vía, como el argumento a partir de los grados de perfección hasta la existencia de un Ser Máximamente Perfecto. La quinta vía, como el argumento a partir de la causalidad final hasta la existencia de una Inteligencia Suprema.

Aunque no las he defendido en este libro, sí pienso que cada una de las cinco vías es un argumento sólido a favor de la existencia de Dios. Las he defendido en el capítulo 3 de mi libro *Aquinas* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), y en mi ensayo «Existential Inertia and the Five Ways», que apareció por primera vez en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2011 (85, 2), pp. 237-267, y ha sido republicado en mi libro *Neo-Scholastic Essays* (South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2015), pp. 84-117. Abordo en detalle una objeción contra la primera vía basada en la ciencia en mi artículo «Motion in Aristotle, Newton, and Einstein», en E. Feser (ed.), *Aristotle on Method and Metaphysics*, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013), pp. 236-258, reimpreso también en *Neo-Scholastic Essays*, pp. 3-27. He defendido en profundidad la quinta vía en «Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way», en *Nova et Vetera*, 2013 (11, 3), pp. 707-749, reimpreso en *Neo-Scholastic Essays*, pp. 147-192.

Otros estudios importantes de las cinco vías son Dennis Bonnette, *Aquinas's Proofs for God's Existence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1972); Christopher F. J. Martin, *Thomas Aquinas: God and Explanations* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997); y el capítulo 12 de John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2000). Las primeras tres vías las defiende John Haldane en J. J. C. Smart y J. J. Haldane, *Atheism and Theism*, 2ª edición (Oxford: Blackwell, 2003).

Muchos manuales antiguos de teología natural tomista contienen material muy útil sobre las 5 vías y argumentos relacionados. Algunos ejemplos son James F. Anderson, *Natural Theology: The Metaphysics of God* (Milwaukee: Bruce Publishing, 1962); Celestine N. Bittle, *God and His Creatures* (Milwaukee: Bruce Publishing, 1953); Bernard Boeder, *Natural Theology* (New York: Benziger Brothers, 1891); Reginald Garrigou-Lagrange, *God: His Existence and His Nature*, vol. 1 (St. Louis: B. Herder, 1939); Maurice Holloway, *An Introduction to Natural Theology* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1959); G. H. Joyce, *Principles of Natural Theology*, 2ª edición (London: Longmans, Green, 1924); John F. McCormick, *Scholastic Metaphysics, Part II: Natural Theology* (Chicago: Loyola University Press, 1943); Henri Renard, *The Philosophy of God* (Milwaukee: Bruce Publishing, 1951); y Gerard Smith, *Natural Theology* (New York: Macmillan, 1951). Muchos de éstos están disponibles a demanda por parte de editoriales en línea.

OTROS ARGUMENTOS COSMOLÓGICOS

Al menos las tres primeras vías de Tomás de Aquino y los argumentos de este libro (excepto el agustiniano) pueden considerarse versiones del argumento cosmológico. Hay otras variaciones que vale la pena tener en cuenta. Un valiosísimo recorrido por la historia y la variedad de argumentos cosmológicos puede encontrarse en William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: Macmillan, 1980).

A diferencia de los agumentos de este libro y de las 5 vías, el argumento cosmológico *kalam* se ocupa de mostrar que el universo tuvo un inicio en el tiempo del cual Dios es la causa. Este argumento fue defendido por pensadores medievales islámicos como Al-Ghazali y cristianos como Buenaventura. En las últimas décadas, su defensor más prominente ha sido William Lane Craig. Véase Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan, 1979) y William Lane Craig y Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Oxford University Press, 1993). David S. Oderberg es un filósofo tomista que lo defiende. Véanse sus artículos «Adolf Grünbaum and the Beginning of the Universe», *Philosophia Naturalis*, 1999 (36), pp. 187-194; «The Kalam Cosmological Argument Neither Bloodied nor Bowed: A Response to Graham Oppy», *Philosophia Christi*, 2001 (3), pp. 193-196; «Traversal of the Infinite, the 'Big Bang' and the Kalam Cosmological Argument», *Philosophia Christi*, 2002 (4), pp. 305-334; «The Tristram Shandy Paradox: A Reply

to Graham Oppy», *Philosophia Christi*, 2002 (4), pp. 353-356; y «The Beginning of Existence», *International Philosophical Quarterly*, 2003 (43), pp. 145-157. Véase también Robert C. Koons, «A New Kalam Argument: Revenge of the Grim Reaper», *Noûs*, 2014 (48), pp. 256-267.

El filósofo medieval islámico Avicena defendió un argumento propio a partir de la contigencia hasta la existencia de un ser necesario. Cabe encontrar una útil discusión del mismo en Jon McGinnis, «The Ultimate Why Question: Avicenna on Why God Is Absolutely Necessary», en J. F. Wippel (ed.), *The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Nothing Whatsoever?* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2011), pp. 65-83.

Los dos pensadores escolásticos más prominentes después de Tomás de Aquino que presentaron argumentos cosmológicos a favor de la existencia de Dios son Juan Duns Escoto y Francisco Suárez, cuyas versiones difieren significativamente de las del primero. El argumento de Escoto puede encontrarse en sus *Escritos filosóficos*. Para una discusión del argumento, véase Richard Cross, *Duns Scotus on God* (Aldershot: Ashgate, 2005). El argumento de Suárez está en su *La demostración metafísica de la existencia de Dios: disputaciones metafísicas 28-29*. Para una discusión del mismo, véase Bernie Cantes, «Suárez's Cosmological Argument for the Existence of God», en D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 89-114.

Recientemente, nuevas versiones del argumento cosmológico se han planteado en Richard M. Gale y Alexander R. Pruss, «A New Cosmological Argument», *Religious Studies*, 1999 (35), pp. 461-476; Robert C. Koons, «A New Look at the Cosmological Argument», *American Philosophical Quarterly*, 1997 (34), pp. 193-211; Timothy O'Connor, *Theism and Ultimate Explanation* (London: Wiley-Blackwell, 2008); Joshua Rasmussen, «A New Argument for a Necessary Being», *Australasian Journal of Philosophy*, 2010 (89), pp. 351-356; y Robert J. Spitzer, *New Proofs for the Existence of God* (Gran Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010).

LOS ATRIBUTOS DIVINOS

Tomás de Aquino plantea muchos argumentos para derivar los diversos atributos divinos en *Summa Theologiae*, parte I, cuestiones 3-26 y en *Summa Contra Gentiles*, libro 1, capítulos 14-102. Otras obras suyas también son relevantes, como *De Potentia Dei*. Muchos de los manuales tomistas de teología natural citados arriba dan un tratamiento sustantivo de los atributos divinos, y tendríamos que añadir también Reginald Garrigou-Lagrande, *God: His Existence and His Nature, vol. 2* (St. Louis: B. Herder, 1939).

Cabe encontrar estudios recientes de la derivación tomista de los diversos atributos divinos en Michael Dodds, *The Unchanging God of Love: Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability* (Washington, D.C.: Catholic

University of America Press, 2008); Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford: Clarendon Press, 1992), capítulos 3-8; Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I* (Oxford: Clarendon Press, 1997); Eleonore Stump, *Aquinas* (London: Routledge, 2003), capítulos 2-5; y Peter Weigel, *Aquinas on Simplicity: An Investigation into the Foundations of His Philosophical Theology* (New York: Peter Lang, 2008).

Exposiciones y defensas recientes de la doctrina de la simplicidad divina cercanas a la aproximación tomista se pueden encontrar en James E. Dolezal, *God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness* (Eugene, Ore.: Pickwick Publications, 2011); Steven J. Duby, *Divine Simplicity: A Dogmatic Account* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016); y Barry Miller, *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry into the Nature of God* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1996).

Algunos tratamientos importantes de la bondad divina y del problema del mal escritos desde una perspectiva tomista son los libros de Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, citado más arriba, y *Thomas Aquinas on God and Evil* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Herbert McCabe, *God and Evil in the Theology of St. Thomas Aquinas* (London: Continuum, 2010); y Eleonore Stump, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

ÍNDICE GENERAL

«Quizás es el universo mismo (o el Big Bang, o el multiverso, o un evento cuántico indeterminista, o las leyes de la física) el que es incausado, auto-explanatorio o necesario»

«Es falso suponer que todo tiene una causa o una explicación»

«¿Por qué asumir que el universo tuvo un comienzo o que un regreso de causas ha de tener un principio?»

«Los argumentos de la primera causa cometen la falacia de composición»

«Incluso si hubiera una primera causa, no hay ningún motivo para pensar que sería omnipotente, omnisciente, perfectamente buena, etcétera»

«Incluso si se demuestra que hay una Primera Causa, que es omnipotente, omnisciente, perfectamente buena, etcétera, esto no mostraría que Dios envió profetas al antiguo Israel, inspiró la Biblia, es una Trinidad, etcétera».

«El argumento cosmológico presupone el ontológico, que es falaz»

«El argumento cosmológico propone un 'dios tapa-agujeros' para explicar algo que de hecho es, o con el tiempo será, mejor explicado por medio de una teoría científica naturalista»

«La ciencia es la única fuente genuina de conocimiento, y nuestras mejores teorías científicas no hacen ninguna referencia a Dios»

«Las leyes fundamentales de la naturaleza hay que verlas mejor como un 'hecho bruto' sin explicación, más que como algo que requiera ser explicado, teológicamente o de otro modo»

«Un diseñador del universo sería aún más complejo que éste y, por tanto, necesitaría una causa»

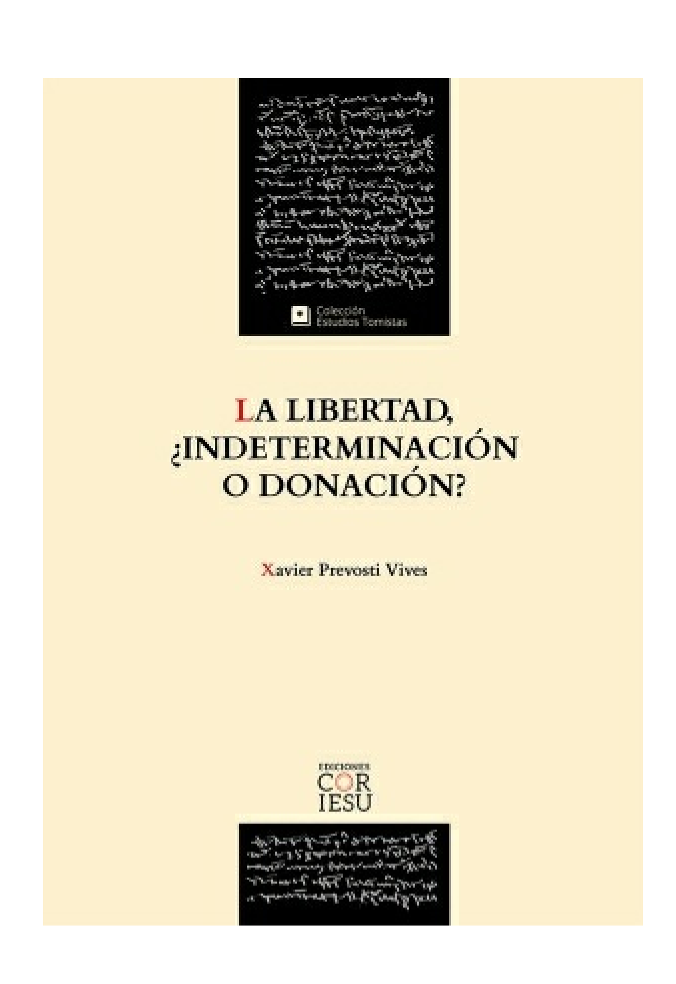
«Cualquiera que rechace a Zeus, Venus, Thor, Quetzalcóatl y el resto de dioses paganos –como hacen los judíos, los cristianos y los musulmanes, no menos que los ateos– debería, para ser consistente, ir un dios más allá y rechazar también el Dios del monoteísmo occidental»

«El Dios del teísmo filosófico no es el Dios en el que la mayoría de creyentes ordinarios cree».

«La realidad del sufrimiento y otros tipos de mal muestra que Dios no existe»

«Si Dios existiera, no se 'escondería' de nosotros, sino que su existencia sería obvia para todo el mundo»

«Los argumentos a favor de la existencia de Dios son sólo racionalizaciones de conclusiones determinadas de antemano, y por ende no hay que tomarlos en serio»


Colección
Estudios Tomistas
LA LIBERTAD,
¿INDETERMINACIÓN
O DONACIÓN?
Xavier Prevosti Vives
EDICIONES
COR
IESU

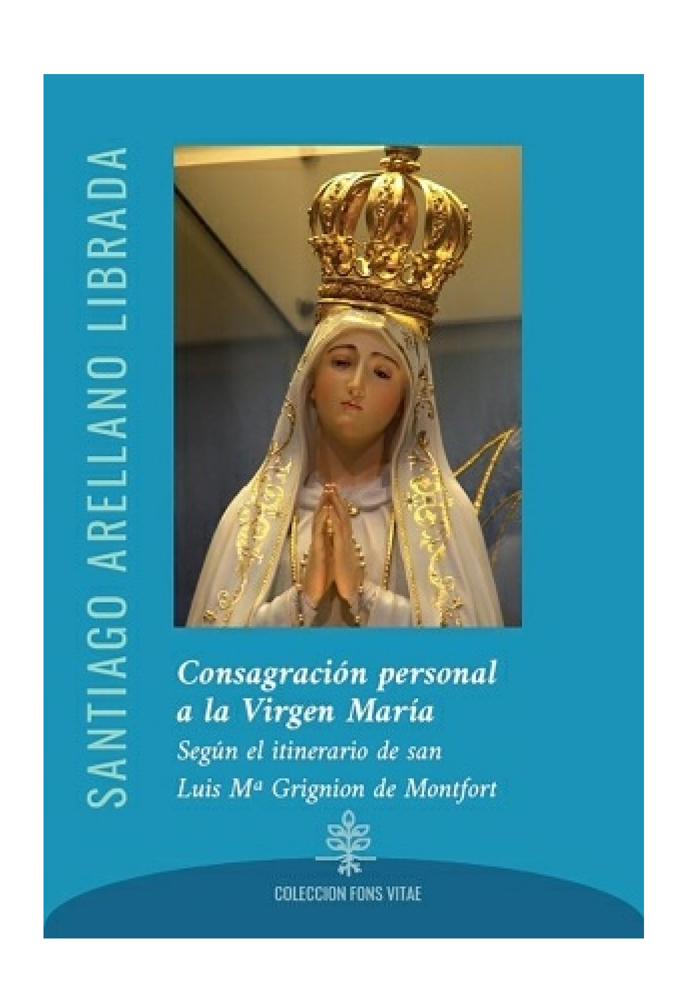
La libertad, ¿indeterminación o donación?

Prevosti Vives, Xavier
9788418467035
292 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El concepto de libre albedrío que encontramos en la obra de santo Tomás de Aquino, a partir de su comprensión metafísica del ser según la interpretación de la Escuela Tomista de Barcelona, nos conduce a pensar la libertad en cuanto tal, según analogía de proporcionalidad, como aquella inmanencia del fin por la que la actualidad y perfección de ser en un sujeto de naturaleza intelectual se comunica y difunde a sí mismo a modo de autodonación de amor. La perfección ontológica de la libertad es participada diversamente según los grados de perfección de los vivientes intelectuales, desde Dios hasta el hombre. En el hombre, a semejanza de la doble manera de conocerse de sí mismo (duplex cognitio de anima) la voluntad se caracteriza por una duplex volitio según la cual distingue el Angélico la especificación y el ejercicio del acto libre. Pero el libre albedrío recibe del necesario y consciente apetito natural de la voluntad al bien su fundamento y su raíz a modo de libertad eminente o "superlibertad".

Cómpralo y empieza a leer


SANTIAGO ARELLANO LIBRADA
Consagración personal
a la Virgen María
Según el itinerario de san
Luis Mª Grignion de Montfort
COLECCION FONS VITAE

Consagración personal a la Virgen María

Arellano Librada, Santiago

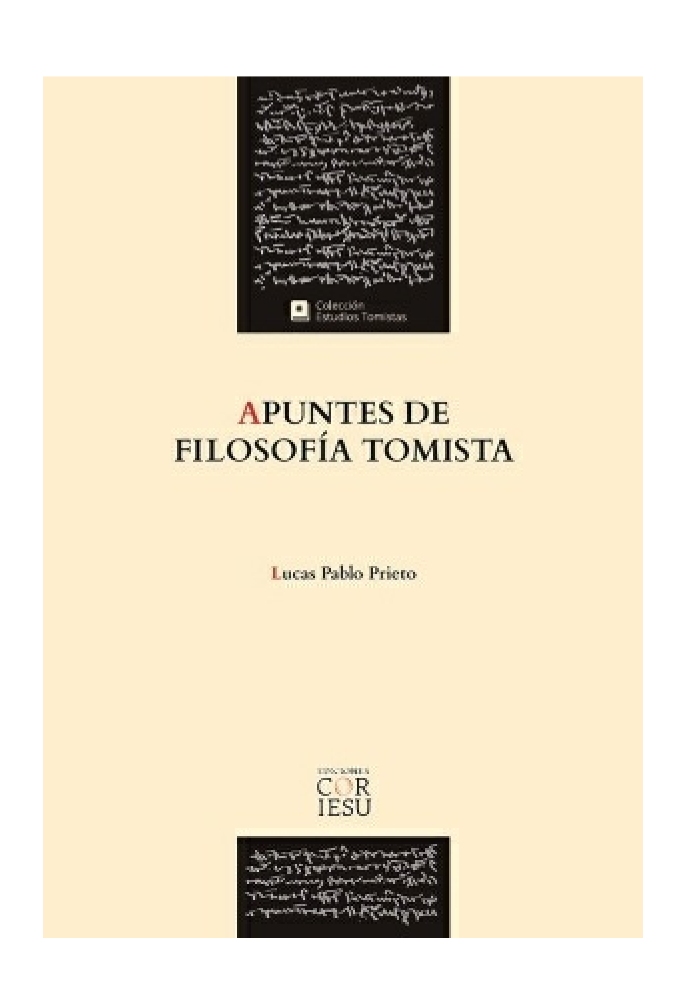
9788418467370

182 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El mes de preparación para la consagración a la Virgen María, según el itinerario de san Luis María Grignion de Montfort, pronunciado por el padre Santiago Arellano, hnssc, durante el mes de mayo en Radio María se nos ofrece ahora en formato de libro para que todo el que lo desee pueda practicar esta piadosa devoción. En él encontrará el lector reflexiones, meditaciones y textos marianos, distribuidos en treinta y tres capítulos para cada día de la preparación, que le ayudarán en el conocimiento e imitación de las virtudes del Corazón Inmaculado de María.

Cómpralo y empieza a leer


Colección
Estudios Tomistas
APUNTES DE
FILOSOFÍA TOMISTA
Lucas Pablo Prieto
COR
IESU

Apuntes de filosofia tomista

Prieto Sánchez, Lucas P.

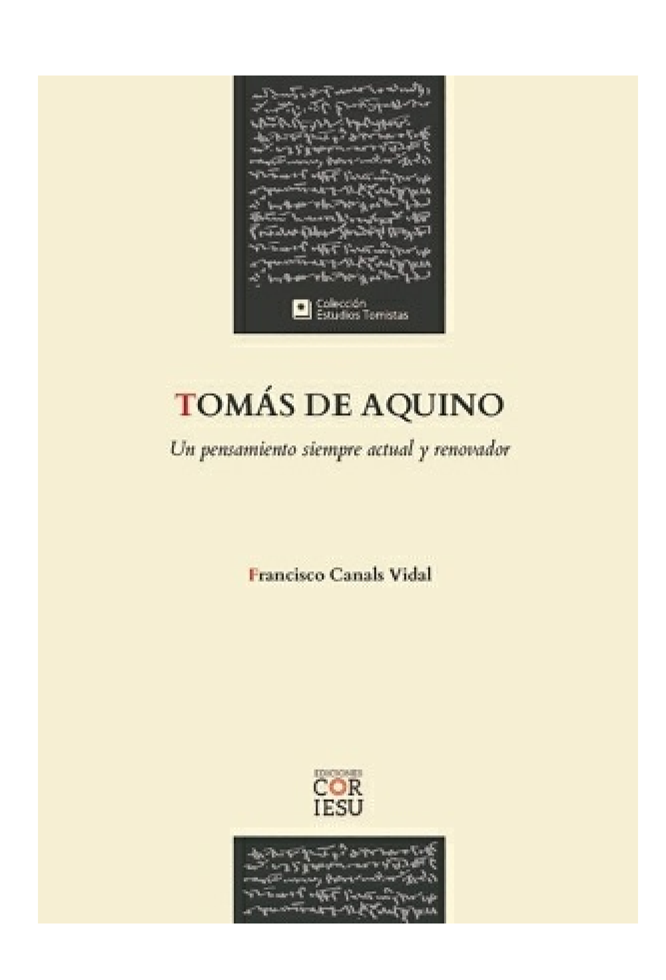
9788418467042

328 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El origen de estos Apuntes de Filosofía Tomista se encuentra en las tutorías que su autor impartió a un grupo de seminaristas durante sus estudios de filosofía, con el fin de profundizar en lo que ya previamente habían recibido. Por eso, y tal como indica el título, las siguientes páginas no pretenden ser una exposición sistemática y completa de los principales tratados de filosofía, sino simplemente unos apuntes, es decir, una presentación por lo general bastante resumida de algunos temas importantes en orden a comenzar un estudio serio en la materia.

Cómpralo y empieza a leer


Colección
Estudios Tomistas
TOMÁS DE AQUINO
Un pensamiento siempre actual y renovador
Francisco Canals Vidal
EDICIONES
COR
IESU

Tomás de Aquino

Canals Vidal, Francisco

9788418467004
306 Páginas

"Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador" es un conjunto de trabajos escritos por el profesor Dr. Francisco Canals Vidal, ampliamente conocido en el mundo académico, para ser publicados en Internet, en la página de la RIIAL (Red Informática de la Iglesia en América Latina). En esta obra Canals ofrece, de un modo claro y asequible, una profunda síntesis del pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de nuestro tiempo que busca y ama la verdad.

Cómpralo y empieza a leer


Colección
Estudios Tomistas
EL SEÑOR ENCARNADO
Estudio tomista de cristología
Thomas Joseph White
EDICIONES
COR
IESU

El Señor encarnado

White, Thomas Joseph
9788418467011
522 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Thomas Josep White es sacerdote dominico, director del Thomistic Institute del Angelicum (Roma) y profesor de teología. Doctor por la Universidad de Oxford, ha publicado numerosos libros y artículos en revistas especializadas. Entre sus libros destacan The Light of Christ. An Introduction to Catholicism (2017) y Wisdom in the Face of Modernity: A Study in Modern Thomistic Natural Theology (2009). Es miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino y corredactor de la revista Nova et Vetera (english version).

Cómpralo y empieza a leer

Índice